Roger Bartra

Melancolía y cultura

Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro

ANAGRAMA
ARGUMENTOS

ESTO ES HISTORIA

estoesh
istoria
Firmante
digital:estoeshistoria
DN:E=estoeshistoria5
@gmail.com,
CN=estoeshistoria
Fecha:12/04/2023
11:52:20 -03:00

NUESTRA PÁGINA FACEBOOK:
https://www.facebook.com/TodoEstoEsHistoria

NUESTRA BIBLIOTECA DIGITAL:
https://bit.ly/40VNZ2j

NUESTRO TELEGRAM:
https://t.me/Esto_esHistoria

NUESTRO INSTAGRAM:
https://www.instagram.com/estoes_historia/

Maigre immortalité noire et dorée,

Consolatrice affreusement laurée,

Qui de la mort fais un sein maternel,

Le beau mensonge et la pieuse ruse!

Qui ne connaît, et qui ne les refuse,

Ce crâne vide et ce rire éternel!

PAUL Valéry,

*Le Cimetière marin, XVIII**

Índice

PORTADA

NOTA A LA EDICIÓN REVISADA

INTRODUCCIÓN

I. LOS MITOS DE LA MELANCOLÍA

II. EL SIGLO DE ORO DE LA MELANCOLÍA

III. MELANCOLÍA Y CRISTIANISMO

BIBLIOGRAFÍA

AGRADECIMIENTOS

NOTAS

CRÉDITOS

NOTA A LA EDICIÓN REVISADA

Este libro es esencialmente el mismo que se publicó en 2001 y sin embargo ha sufrido una importante mutación en su estructura. He cambiado el orden de los ensayos y de muchas de sus partes con el propósito de que el texto fluya mejor, desde la apertura teórica hasta la exploración de casos concretos en el Siglo de Oro español. Estos cambios los realicé para las ediciones en inglés (2008) e italiano (2012) del libro. Esta nueva edición en español incorpora esas modificaciones en la estructura. Los cambios incluyeron una inversión de los términos en el título, de manera que ahora la melancolía aparece en primer lugar. La reflexión y el interés por la melancolía han continuado extendiéndose con fuerza. Acaso también se han extendido los humores negros en las sociedades globalizadas. El siglo XXI ha traído tensiones que incrementan la preocupación por un malestar tan antiguo y al mismo tiempo tan moderno. La pandemia de covid-19 que azota al mundo desde 2020 ha agregado una dimensión lúgubre y trágica a esos viejos humores negros que impregnan la vida cotidiana. Creo que este libro puede ser un buen compañero para meditar sobre la enfermedad y la muerte en esta época de cambios sociales y culturales profundos ocasionados por el peligroso virus.

INTRODUCCIÓN

Al comenzar el siglo XXI la melancolía se extiende como tema de reflexión y motivo de preocupación. Ello no es un accidente azaroso de la historia intelectual. Los grandes cambios políticos nos alejan rápidamente de los territorios conocidos de la modernidad y crean un vértigo cultural ante la boca del abismo que se abre frente a nuestros ojos. Por ello, la mirada de muchos es atraída por la melancolía, esa fascinante constelación de antiguos problemas y angustias que a lo largo de siglos la historia de Occidente ha guardado en su memoria. Se dice que la época de ansiedad que sobrevino después de la Segunda Guerra Mundial ha sido seguida por una Edad de la Melancolía, precipitada por el miedo a catástrofes finales, guerras nucleares, colapsos ecológicos, explosiones demográficas o desórdenes propios de la sociedad posindustrial.[1] Pero hay que recordar que la melancolía tiene una larga historia, y que su edad de oro se halla en el Renacimiento.[2]

Durante esta larga y tensa posguerra que ha sido la segunda mitad del siglo XX se han escrito y divulgado obras muy importantes sobre la melancolía, desde la aparición de Saturno y la melancolía de Klibansky, Panofsky y Saxl, la Historia del tratamiento de la melancolía de Jean Starobinski y la Melancolía de Hubertus Tellenbach, hasta los libros más recientes de Jackson, Kristeva, Lepenies y Screech.[3] Sin embargo, los textos que estudian la historia del mal prestan muy poca o ninguna atención al tema de la melancolía en el Siglo de Oro, a pesar de la enorme importancia que tuvieron las reflexiones españolas sobre la melancolía.[4] Este libro quiere contribuir a llenar este vacío, y demostrar que el tema de la melancolía española del Siglo de Oro es un eslabón indispensable para comprender la eclosión del humor negro en la Europa de los albores de la modernidad.

Hacia fines del siglo XVI y comienzos del XVII empezaron a circular en Europa textos sobre la melancolía dirigidos al público en general, y no solo a los especialistas en enfermedades mentales. Los más conocidos son los de Robert Burton y de Jacques Ferrand, publicados a comienzos del siglo XVII, escritos en inglés y francés, y no en latín como solían hacer los médicos. Pero apenas es conocido el hecho de que el primer libro sobre la melancolía escrito en lengua vernácula haya sido, hasta donde sabemos, preparado por el médico español Andrés Velásquez: el Libro de la melancolía, publicado en 1585, apenas un año antes que el tratado de Timothy Bright, que fue conocido por Shakespeare.[5] La segunda parte de este libro toma como punto de partida el libro del doctor Velásquez para escudriñar el amplio panorama de la melancolía española en el Siglo de Oro. A través de los ojos de este médico andaluz, de lo poco que sabemos de su vida y de su texto, he compuesto una cartografía del humor negro español. El estudio de las extrañas circunvoluciones del cerebro barroco que dibujan los médicos y los escritores del Siglo de Oro me permite afirmar que la melancolía fue uno de los ejes fundamentales de la cultura renacentista.

Es conocida la relevancia del tema melancólico en el Hamlet de Shakespeare o en los Ensayos de Montaigne. Habría que agregar el Quijote de Cervantes, tema al que dedico la última parte. Allí examino el problema de la melancolía religiosa y su relación con la sobrevivencia de antiguos cánones precristianos; me guía la idea de que la tristeza de don Quijote es una pieza clave en la larga historia de la melancolía, y que no ha sido tomada en cuenta suficientemente por quienes se han interesado por el problema. Reflexiono allí

sobre la angustia moral que provocaba el extraño y olvidado pecado de la acedia, y discuto los posibles diagnósticos de la misteriosa enfermedad que aquejaba a don Quijote.

La segunda parte de este libro analiza las críticas de Andrés Velásquez al extraordinario e influyente libro del doctor Juan Huarte de San Juan, Examen de ingenios para las ciencias, para plantear algunos problemas teóricos y de interpretación. Como verá el lector, a partir de uno de los más enigmáticos avatares de la historia de la ciencia, me introduzco en los debatidos temas de la influencia de la cultura en la formulación de paradigmas. El examen de las raíces culturales de las concepciones científicas ha alarmado a muchos investigadores, que han reaccionado contra los excesos de aquellos ensayistas que solo ven «construcciones» e «invenciones» en la historia del conocimiento.[6] El tema de la melancolía me sirve, también, para discutir el muy espinoso problema de la inteligencia artificial como posible modelo del funcionamiento de la mente humana, así como para ofrecer una interpretación evolucionista de la función de los mitos en la ciencia.

La melancolía es un fenómeno ligado a una amplia y compleja constelación cultural, que rebasa las consideraciones psiquiátricas y neurológicas que han tratado de confinarla en lo que se denomina «depresión», enfermedad mental definida técnicamente como un desorden afectivo y asociada a déficits en las aminas neurotransmisoras en el cerebro. Por otro lado, no creo que la melancolía sea una enfermedad similar a la amenazadora anarquía que percibía Matthew Arnold, y que debía ser enfrentada por los refinamientos de la cultura.[7] No veo una oposición entre cultura y melancolía paralela a la que Raymond Williams observa en el contraste, en el pensamiento inglés, entre alta cultura y sociedad burguesa.[8] No concibo la cultura como el conjunto de expresiones estéticas de los elementos que una sociedad considera como más elevados, a la manera de Arnold, y que Edward Said analiza en las manifestaciones culturales del imperialismo, otra amenaza propia de la modernidad.[9] Yo no quiero restringirme al estudio de la forma en que un desorden mental se expresa por medio de la cultura. Los psiquiatras tienden a ver la cultura como el colador que filtra y que matiza con su influencia las múltiples manifestaciones de un fenómeno patológico que ataca a los hombres en todo el mundo.[10]

No creo que la cultura sea el antídoto contra el caos melancólico; no quiero circunscribirme a estudiar una cultura de la melancolía, ni a observar solamente la melancolía en la cultura. Pienso en la melancolía como cultura y, hasta cierto punto, en la cultura como melancolía. Por ello mis reflexiones sobre la melancolía en el Siglo de Oro español quieren acercarse más bien a libros como Saturn and Melancholy, de Klibansky, Panofsky y Saxl, Montaigne and Melancholy, de Screech, y Melancholie und Gesellschaft, de Lepenies, pues estos estudios funden la melancolía con la mitología, la biografía o la sociedad que analizan.

Como se habrá observado, los textos que he citado llevan todos en su título la conjunción copulativa –y– que también uso en este libro. Me gusta emplearla para estrechar irónica, admirativa y metafóricamente mis ligas con dichos textos, y además quiero sugerir literalmente la unión de la melancolía con la cultura, como una conjunción de dos astros que ocupan la misma casa celeste y como una cópula más carnal que lógica, en un trabajo de cultivar el humor negro para ver crecer sus numerosos frutos. Mi punto de vista es el de un antropólogo. Por eso me fascinan las discusiones en torno de un estudio clásico sobre los orígenes sociales de la depresión, donde dos psiquiatras occidentales afirman que en Sri Lanka esta enfermedad mental, como respuesta a la pérdida de una importante fuente de valores positivos, lleva a una sensación general de desesperanza en la vida: esta generalización es, según ellos, el núcleo central del desorden depresivo.[11] Un budista cingalés, quien además es un excelente antropólogo, ha hecho notar que esa descripción

no parece corresponder a un budista deprimido, sino más bien a un buen budista que considera a la desesperanza como parte de la naturaleza del mundo, y para quien la salvación consiste precisamente en comprender y vencer la falta de esperanza, no en negar su existencia.[12]

Así, para un budista la melancolía no es una enfermedad sino una condición existencial que deriva del sufrimiento y de la tristeza que emanan naturalmente de la vida misma: la única forma de superar la melancolía del mundo es mediante el nirvana. El antropólogo cingalés que he citado, Gananath Obeyeserkere, afirma que en Occidente las afecciones que caracterizan a la depresión flotan de manera relativamente libre, mientras que en otras culturas forman parte intrínseca de grandes conglomerados culturales y filosóficos. Se equivoca. Yo creo que esto último ocurre igualmente en Occidente, por más esfuerzos que haya hecho la psiquiatría moderna por aislar el síndrome depresivo y encerrarlo en los límites establecidos por los manuales.[13] Pero para comprender este hecho es necesario ligar la idea de depresión con la de melancolía, su ilustre antecesora, para así abrir las puertas del inmenso y complejo conglomerado cultural que se aglutina en torno del humor negro. Solo así podremos comprender que la depresión descrita en los manuales de psiquiatría no es más que una pequeña faceta de un canon cultural de gran envergadura que recorre toda la historia occidental. Un gran psiquiatra, Ludwig Binswanger, gracias a su orientación fenomenológica, se dio cuenta de este problema, e hizo esfuerzos por distinguir la enfermedad de la angustia existencial. Recordemos que antes de llamarse La nausée, la influyente novela de Sartre se llamó Melancholia.[14]

La melancolía es un problema vivo que permea la cultura contemporánea.[15] Más de una vez, durante los últimos años, me he preguntado si todavía existe esa España melancólica cuyos humores negros cristalizaron en el Siglo de Oro y que fueron celebrados o deplorados durante siglos como uno de los rasgos propios de la identidad española. Me interesa el enigma de la melancolía española porque me he dedicado a examinar el mito de la melancolía como un ingrediente de la cultura nacional mexicana.[16] He podido comprobar, además, que en varias culturas europeas el mito de la melancolía ha sido acariciado como un valor íntimamente ligado a la identidad. Los ingleses del siglo XVII parecían querer arrebatar la melancolía a los españoles para erigirla en monumento nacional, a lo que contribuyó la obra de Robert Burton La anatomía de la melancolía. Sin duda, una de las señas distintivas del Renacimiento alemán es el famoso grabado de Durero que representa al ángel de la melancolía. Los franceses construyeron la tristesse para emular al spleen inglés, y los románticos exaltaron como pocas veces antes el sentimiento melancólico. Es posible que hayan sido los neoplatónicos florentinos los primeros en impulsar el renacimiento de la antigua melancolía griega, apoyados en la tradición filosófica árabe y judía. Y fue el largo Siglo de Oro español uno de los procesos culturales que más contribuyó a consolidar en Occidente el humor negro como una de las fuerzas motrices de la sociedad y de la política. El inmenso sol negro de la melancolía española de esa época dejó caer sus rayos sobre toda la cultura occidental con tal fuerza que su alargada sombra llega hasta nuestros días.

Pero cuando dirigimos hoy nuestra mirada a la cultura española, no es fácil hallar signos de la antigua melancolía. Tal parece que el arquetipo se ha esfumado: ¿dónde quedaron los oscuros caminos de los místicos y los signos cabalísticos de los médicos judíos? ¿Dónde se ocultan los demonios tristes que acechaban del otro lado de todas las fronteras? ¿Dónde está el recuerdo de reyes melancólicos y de cortesanos quiméricos? ¿Dónde se hallan los herederos de los monjes torturados por la acedia y de los sabios arabizantes que curaban la licantropía con las recetas de Avicena? Yo me pregunto: ¿en qué lugar de esta España moderna se encuentra enterrada la España melancólica? Como

soy antropólogo de profesión y me dedico a investigar la historia de los mitos, propongo aquí una expedición arqueológica a las ruinas de la melancolía española, con la esperanza de encontrar allí, enterradas, algunas claves del malestar que hoy sentimos. Como se trata aparentemente de una enfermedad, he escogido algunos aspectos de la tradición médica –que eran parte fundamental del pensamiento renacentista– para asomarme a la constitución de las texturas culturales de la España del Siglo de Oro. Ese siglo sigue siendo, para muchos, una especie de ilustración avant la lettre y el sol negro de la melancolía es como una estrella que ilumina el camino hacia una desdichada modernidad. Todo ello, me temo, para descubrir que ese sol es en realidad el hoyo negro que ha dejado la implosión de un cuerpo extraño.

Ese intrigante «misterio español» nos lleva a formular más preguntas. ¿Cómo puede un país vivir sin odiar a los extraños y a los otros? ¿Cómo puede una sociedad existir sin que la desborden el tedio y la desidia? ¿Cómo pueden las élites políticas y culturales evitar el aburrimiento de vivir en un espacio cortesano de poder tecnocrático que podría prescindir de ellas? ¿Cómo puede la cultura crecer sin ensoñaciones místicas, basada en la sola expansión de la informática y de las redes mediáticas? En suma: ¿cómo puede España ser posmoderna?

Para buscar respuestas, me gusta retroceder y zambullirme en el pasado dorado de las melancolías españolas. Y con la esperanza, acaso, de desenterrar desde sus raíces el árbol negro de la melancolía.

I. LOS MITOS DE LA MELANCOLÍA

A mis padres, Agustí y Anna,

que me enseñaron los primeros mitos

Cuando los médicos se introducían en los aposentos del alma, para escudriñar el funcionamiento del cerebro y los secretos de las enfermedades mentales, los teólogos se inquietaban y vigilaban con severidad los movimientos de los intrusos. También eran sospechosos aquellos que pretendían, en sus arranques místicos, abandonar la morada del alma, como Juan de la Cruz, que escapaba durante la noche oscura, como dijo, estando ya su casa sosegada. Los médicos, al contrario, solían entrar en la casa en plena zozobra anímica. El doctor Huarte de San Juan, con su Examen de ingenios para las ciencias de 1575, fue uno de esos médicos que se metió en la casa del alma en su afán por descubrir las causas materiales del comportamiento espiritual de los hombres. Su extraordinario libro no pasó desapercibido para la Inquisición, que obligó a Huarte a expurgar considerablemente el texto de la edición de 1594. La teología, sin embargo, se benefició enormemente de las aportaciones paganas que explicaban el funcionamiento del cuerpo: la medicina hipocrático-galénica estableció una explicación –un paradigma, diría T. S. Kuhn– que permaneció esencialmente inmutable durante más de dos milenios en los más diversos espacios culturales y religiosos. Ello no quiere decir que no hubiese importantes discusiones y discrepancias entre los médicos, los teólogos y los interesados en la filosofía natural. No obstante, la teoría hipocrática proporcionó una resistente red de significados e interpretaciones, con un corpus bien establecido por Galeno, que permitió la comunicación entre médicos griegos, latinos, persas, germanos, italianos, franceses, españoles e ingleses, independientemente de las enormes distancias temporales, religiosas y culturales que los separaban. Ese corpus científico, en cierta forma, operó como un sofisticado aparato de traducción que permitía la comunicación entre médicos y otros pensadores, como astrónomos o teólogos, e incluso entre cirujanos y boticarios y sus enfermos, que reconocían en las prácticas médicas una correspondencia lógica con las experiencias cotidianas.

Con el propósito de reflexionar sobre las peculiaridades de este aparato mediador, quiero proponer un experimento mental que tomo de un ejercicio de ciencia ficción. Construí este caso imaginario como una ayuda en la explicación de las mediaciones culturales y políticas. Esta es la historia, que se ubica en el siglo XXVI:

Ya a punto de desesperar, después de estudiar muchos millones de combinaciones posibles, unos científicos logran encontrar por azar una clave estructural para traducir las extrañas señales olfativas con que se comunican los extraterrestres recién llegados a nuestro mundo, procedentes de un lejano planeta que llamaremos Odorn. Estos seres tienen una cultura muy avanzada en tecnología pero, al parecer, poco versada en las artes semióticas. Los científicos humanos construyen una computadora especializada que traslada los signos olfativos a señales significativas en las diversas lenguas de la Tierra; el aparato también traduce los mensajes humanos a los códigos olfativos. Gracias al ingenio estructuralista, se inicia un fructífero intercambio de ideas, se establecen tratados

interplanetarios e incluso se evitan conflictos bélicos que sin duda hubieran amenazado la sobrevivencia de la civilización terrícola, ya que los odornios son capaces de usar una potencia destructiva muy sofisticada. En algunas ocasiones, muy de vez en cuando, aparecen inconsistencias extrañas en la traducción, pero el aparato cibernético está dotado de un sistema autorreferencial de comprobaciones y correcciones que resuelve los incidentes.

Después de muchos decenios de amistosas relaciones entre odornios y humanos, una expedición de antropólogos terrícolas, en una primera visita al planeta Odorn, descubre que casi todos los nombres, verbos y adjetivos expresados en términos olfativos corresponden a objetos completamente diferentes a aquellos que el artefacto cibernético les señala, y se dan cuenta de que su eficacia se basa en extraños procesos metafóricos que no comprenden bien. El equipo de antropólogos decide, no se sabrá nunca si para bien o para mal, ocultar cuidadosamente su descubrimiento. Piensan que la maravillosa clave estructural hallada por azar podrá funcionar algunos siglos, como sucedió con el falso modelo de Ptolomeo para interpretar el universo, y se niegan a convertirse en los copérnicos de la comunicación interplanetaria. A su regreso a la Tierra publican un curioso libro de etnografía olfativa, que se extiende especialmente en las experiencias de los antropólogos con las fragantes y aromáticas costumbres eróticas que emanan de la sociedad odornia, tal vez para alejar a los lectores de los problemas semióticos. Los antropólogos se permitieron, sin embargo, algunos experimentos lingüísticos, entre ellos la traducción de un texto de Galeno (De instrumento odoratus) que curiosamente gustó mucho a los habitantes de Odorn. Esta es la única insinuación, deslizada por los antropólogos, de que algo extraño sucede con el aparato traductor: ellos han decidido que durante un largo tiempo varias generaciones de antropólogos guardarán celosamente el secreto de Odorn.[1]

Mi idea es que el modelo de la melancolía, junto con la teoría humoral que lo sustenta, se parece –aunque opera de manera diferente– al ingenio cibernético usado para la comunicación interplanetaria: fue un conjunto estructurado de reglas y conceptos que explicaba los fenómenos morbosos y permitía una amplia comunicación entre todos aquellos interesados en el funcionamiento del cuerpo humano. Pero su correspondencia con la realidad natural era precaria, en el mejor de los casos, y nula en la mayor parte de las ocasiones. La voz de Paracelso se alzó para señalar que el aparato mediador humoral no era adecuado, e incluso quemó los libros de Avicena y Galeno, en 1527, ante las puertas de la Universidad de Basilea. Pero los médicos no le hicieron caso y lo tomaron por loco. Como discutiré más adelante, estas peculiaridades mediadoras indican que en el interior de los paradigmas científicos podemos encontrar estructuras míticas con un alto poder metafórico.

1. EL SISTEMA TRADUCTOR Y SUS METÁFORAS

Detrás de la melancolía podemos reconocer un sistema altamente complejo de signos y símbolos capaz de articular muy diversos problemas. Su funcionamiento es asombrosamente parecido a un sistema termodinámico capaz de reducir su entropía a costa del medio ambiente. Se trata de un sistema –como el aparato traductor del odornio–

capaz de ordenar y reordenar su contorno para alimentar sus procesos de codificación simbólica sin modificar los mecanismos autorreferenciales. ¿Podemos acaso aplicar a la melancolía la teoría general de sistemas, tal como la desarrolló Bertalanffy, quien además –por cierto– no fue ajeno a los influjos de la mística?[2] De hecho, un sociólogo ha aplicado la teoría sistémica al hermano gemelo de la melancolía, el amor pasional. Niklas Luhmann ha definido el amor en términos sistémicos, como un medio simbólico generalizado de comunicación, y ha mostrado en forma brillante y sugestiva la manera en que la evolución de la semántica del amor pasional fue capaz de absorber, por ejemplo, la revaloración de la sexualidad que produjo la Ilustración francesa, en contraste con la moral puritana que solo fue capaz de producir la malformación victoriana de la sexualidad.[3] La misma expresión del amor como pasión es en realidad una derivación de los antiguos esfuerzos de médicos y teólogos por definir el amor como una enfermedad melancólica; pero una derivación de signo contrario, en donde el sentido original de pasión como afecto, padecimiento o perturbación que desordena las funciones normales de un órgano es transmutado para denotar una vehemencia positiva e irresistible hacia el objeto del deseo amoroso.[4]

La melancolía fue ciertamente un sistema coherente capaz de dar sentido al sufrimiento y al desorden mental; proporcionó un medio de comunicar los sentimientos de soledad y una manera de expresar la incomunicación. Los médicos renacentistas desarrollaron, a partir del galenismo, un código cerrado para interpretar los signos de la locura y de la melancolía, pero al mismo tiempo que ofrecían una explicación y un tratamiento, proporcionaron también un modelo de comunicación y de comportamiento capaz de subsumir tanto los crecientes sentimientos de soledad como los dogmas católicos del libre albedrío. En suma, el código de la melancolía fue capaz de albergar e impulsar las nuevas expresiones del individualismo moderno que acompañaban el aislamiento personal ante las condiciones aleatorias tantas veces impuestas por el desorden social. La melancolía fue un modelo general y abstracto que explicaba el sufrimiento mental; empero, paradójicamente, abrió paso a las formas personales e individuales de padecimiento. La tristeza y la desolación se sentían en forma individual e íntima, aunque eran transferencias de un sistema global de interpretación que daba sentido al sufrimiento y conectaba el mal tanto con el microcosmos como con el macrocosmos. Así, una manera antigua de insertar al individuo en la sociedad se convirtió en una forma moderna: en esa singularidad irreductible de la experiencia personal.

La inserción de la melancolía en la cultura moderna es evidente. Buena parte de los conceptos que explicaban el humor negro han sobrevivido hasta nuestros días como poderosas metáforas, gracias entre otras cosas al impulso del romanticismo decimonónico y a sus secuelas en el siglo XX. Pero hay que advertir que, si enfatizamos excesivamente el carácter metafórico de la interpretación humoral, corremos el riesgo de olvidar que, para los médicos renacentistas y barrocos la melancolía formaba parte de una explicación literal. Esta explicación, coherente y precisa, le daba unidad a la noción de melancolía, al contrario de lo que ha concluido Michel Foucault, para quien la unificación de la noción de melancolía ocurrió apenas a principios del siglo XVII. Foucault supone, equivocadamente, que las cualidades o temperamentos (calor, frío, humedad, sequedad) fueron sustituyendo a las sustancias humorales y que gracias a ello se logró una integración de la idea de melancolía. En realidad la teoría de las cualidades o temperamentos formaba parte inseparable de la antigua interpretación humoral. La lenta tendencia hacia el abandono del sistema humoral implicó también, desde luego, el rechazo de las cuatro cualidades tradicionales. Foucault, a partir de una lectura muy parcial y deformada de algunos textos clásicos sobre la melancolía, saca la impresión de que en los médicos del siglo XVII

avanza el interés por las cualidades, y así se liberan de la necesidad de buscar soportes sustanciales que comuniquen el cuerpo con el alma, el humor con las ideas y los órganos con la conducta.[5] El ejemplo de Thomas Willis es malinterpretado; en este médico inglés del siglo XVII observamos en verdad un muy incipiente reemplazo de la teoría humoral; pero no abandona el interés en las bases sustanciales y orgánicas de las enfermedades mentales, sino que desarrolla explicaciones que hacen énfasis en fluidos y procesos químicos. Esta tendencia abrirá paso, muy lentamente, a los estudios neurofisiológicos modernos.

El abandono del interés por los soportes sustanciales y fisiológicos de los procesos mentales más bien abrió el camino hacia lo que hoy conocemos como interpretaciones psicológicas y psicoanalíticas. En esto podemos reconocer a Huarte como un pionero, pues el vuelo de su imaginación creativa lo llevó a no ser muy ortodoxo ni demasiado cuidadoso en el uso de la teoría humoral, y a enfatizar el valor metafórico del sistema hipocrático como puente hacia los aspectos sociales y culturales del comportamiento psicológico. Esta falta de ortodoxia, que tanto exasperó al doctor Andrés Velásquez, era un signo premonitorio de la peculiar refuncionalización de la melancolía en el seno de la modernidad. Esa misma capacidad de la melancolía para sugerir vínculos entre la explicación médica y la vida cotidiana es la que permitió que en tiempos modernos se retomasen sus dimensiones metafóricas, para adaptarlas a nuevas explicaciones científicas. Es este mismo potencial metafórico lo que desvió los análisis de Foucault.

Quiero poner otros ejemplos del enorme influjo metafórico de la melancolía y del humoralismo en nuestros días. Para Julia Kristeva los humores son disposiciones afectivas –como la tristeza, la angustia, el miedo o la alegría– que configuran inversiones energéticas fluctuantes en las que se inscriben procesos homeostáticos básicos, previos a su codificación en formas, signos o ritmos identificables literariamente.[6] Kristeva aprovecha el poder metafórico de la melancolía: para ella la representación semiológica del humor es una especie de catarsis, con eficacia tanto real como imaginaria, utilizada como medio terapéutico por todas las sociedades a lo largo de milenios.[7] Un neurofisiólogo, Jean-Didier Vincent, ha dicho que «cabe lamentar que los términos dopamina, serotonina o catecolaminas no hayan mantenido el poder metafórico de las palabras melancolía o bilis negra». Y continúa:

Ante la ausencia de materialidad del humor, no podemos dejar de subrayar una vez más el poder intuitivo de la imagen y la coherencia significante, por decirlo de algún modo autoexplicativo, de la palabra. La fuerza sugerente de las palabras bilis negra o melancolía les confiere una realidad verbal mucho menos manipulable por el psicoterapeuta hipocrático de lo que resulta para el médico de hoy el pedante esoterismo que designan nuestros medicamentos. Y si bien la espesa bilis negra ha perdido su realidad sustancial, sigue manteniendo su poder alegórico. La ausencia de materialidad jamás ha menoscabado en nada el poder explicativo y operativo de una palabra. Si no, ¿qué quedaría de las inhibiciones, desplazamientos, condensaciones y demás maniobras del inconsciente de que siguen hablando los discípulos de Freud?[8]

La ausencia de un referente sustancial no ha impedido que la teoría humoral continúe hasta nuestros días ejerciendo una influencia en los estudiosos de los procesos mentales. Los humores hipocráticos, con la excepción de la sangre, tienen una existencia más bien

metafórica o mítica, aunque podemos sospechar que hacían referencia a ciertas mucosidades, jugos biliares y evacuaciones. ¿Pero acaso no podemos decir lo mismo de la libido, el yo, el inconsciente o la represión, ideas indispensables en la explicación freudiana de la melancolía? Hay un curioso texto de Freud, el «Manuscrito G», donde la melancolía se explica mediante desviaciones, inhibiciones e invaginaciones de los flujos de tensión sexual, extraños procesos que tienen una realidad tan metafórica como los cuatro humores clásicos.[9] Un psicólogo de la Universidad de Harvard, en 1994, ha insistido en un retorno de la teoría de los temperamentos y considera que las inferencias galénicas no son seriamente diferentes a las especulaciones contemporáneas sobre si los esquizofrénicos tienen exceso de dopamina y los depresivos tienen insuficiencia de norepinefrina.[10] Tal vez presenciamos un retorno a la teoría humoral, con el descubrimiento de los efectos depresivos de algunas sustancias neurotransmisoras que inhiben o estimulan a las células nerviosas y que fluyen en el cerebro por vías relativamente estables.[11] Los médicos de hoy, lo mismo que los medievales y renacentistas, usan diversos fármacos que regulan los desequilibrios entre las sustancias neurotransmisoras; antes se usaba el eléboro, hoy se administra –por ejemplo– la fluoxetina, famosa bajo el nombre comercial de Prozac. También se está extendiendo el uso del hipericón (o hierba de san Juan) como antidepresivo, una planta silvestre que supuestamente incrementa la serotonina, la norepinefrina y la dopamina.[12]

He mencionado unos pocos ejemplos de la «apropiación» moderna de las antiguas ideas sobre la melancolía para señalar la existencia de un proceso fascinante. Los viejos textos son tomados como metáfora de algunas situaciones mentales; se asume que si estudiamos la metáfora, podremos entender ciertos aspectos del funcionamiento de la mente, y en algunos autores podemos observar una sustitución: al analizar las metáforas se ahorran el estudio de los órganos y las sustancias; basta interpretar los textos para penetrar los misterios de la mente. Incluso se llega a pensar que, de hecho, no es posible estudiar directamente la mente, sino solo la semiótica de los textos y discursos que de ella emanan. Curiosamente, esta manera de observar la melancolía tiene similitudes con la de los médicos medievales y renacentistas, que preferían interpretar los antiguos textos hipocráticos y los escritos de Aristóteles, Areteo o Galeno, antes que practicar anatomías y observar directamente a los enfermos. Estaban convencidos de que los textos encarnaban verdades originales que habían sido el fruto de las antiguas investigaciones de sus autores. Este, por supuesto, no es el caso de los estudios modernos; ¿por qué, entonces, se aprecia hoy el valor metafórico de los textos sobre la melancolía? Los doctores Juan Huarte y Andrés Velásquez estaban convencidos de que los textos de Galeno procedían de una experiencia que había arrojado datos verídicos: su interpretación de los textos de la tradición hipocrática reconocía el valor literal, no solo la dimensión metafórica de la teoría humoral.

Ya he dicho que la teoría humoral carece de un referente empírico. Pero se podría tal vez argüir que la melancolía –aun no existiendo un jugo corporal oscuro que corresponda al concepto– hace referencia a formas reales de sufrimiento, a sentimientos de angustia acompañados de comportamientos autodestructivos que se manifiestan efectivamente en la vida de las personas. Sin embargo, lo que aquí interesa no es la discusión de si existen o no formas concretas de sufrimiento –es obvio que existen–, sino la presencia real explicativa y significativa de un conjunto coherente de síntomas y causas que desde la Antigüedad se clasificaron bajo la noción unificadora de melancolía.[13] Habría habido, así, una especie de intuición genial, casi un chispazo divino, que habría implantado en la mente de los hombres la reveladora idea de la melancolía. El problema que deja sin resolver esta interpretación radica en que precisamente el núcleo de lo que hoy se

considera «científico» en la idea de melancolía (o depresión) es lo que tiene menos continuidad: podría decirse que la permanencia de su forma externa puede comprobarse y rastrearse a lo largo de milenios, no así su contenido explicativo, el cual comenzó a variar considerablemente sobre todo por influencia de la revolución científica moderna. Un psiquiatra ha escrito una importante historia de la melancolía asumiendo, de entrada, que se trata de un grupo de síndromes clínicos estrechamente relacionados.[14] Pero no es seguro que el síndrome melancólico corresponda a una patología única; la historia de la antigua relación entre la manía y la melancolía –que terminó generando la noción unificada de la demencia maníaco-depresiva– es una muestra de las grandes dificultades en el establecimiento de un síndrome clínico cuando aún no se conoce bien su etiología. La compleja interrelación de factores genéticos hereditarios con las funciones de sustancias neurotransmisoras ha complicado enormemente la investigación de las depresiones y las manías.[15] En espera de que la neurología despeje muchas incógnitas, la historia de la melancolía nos puede arrojar luz sobre los procesos culturales que aseguran la continuidad de ciertas estructuras simbólicas. Aun suponiendo la existencia de un síndrome melancólico, ello no es suficiente para explicar la extraordinaria estabilidad con que el paradigma de la melancolía se reprodujo con poquísimas modificaciones hasta llegar a los médicos españoles que estoy analizando. Su poder metafórico es muy grande, como he señalado, pero no tanto como para explicar la forma en que el canon se fue replicando con fidelidad en tiempos y espacios diversos a lo largo de la historia.

2. MITO Y EVOLUCIÓN

Hay otra explicación que nos ayuda a entender la sobrevivencia del canon melancólico. Podemos suponer que, a pesar de que se trata de un diagnóstico inscrito en las tradiciones científicas, es también una estructura simbólica que tiene las características de un mito: inmenso poder metafórico, funciones mediadoras, larga duración, poder generador de réplicas fieles a un canon original, conexión con rituales mágicos o diabólicos, etc. El poder metafórico de la melancolía se halla inserto en la estructura más amplia de un mito. El humor negro como mito podría ser un ejemplo de lo que el biólogo inglés Richard Dawkins ha llamado memes, o «nuevos replicadores», para describir los equivalentes culturales de los genes biológicos: se trata de unidades de transmisión cultural que sobreviven durante largo tiempo gracias a su capacidad de autorreplicarse como estructuras vivas, y que obedecen a las leyes de la selección natural.[16] Para Dawkins un meme puede ser prácticamente cualquier cosa: ideas, tonadas, modas, frases hechas, formas de hacer vasijas o técnicas para construir arcos. Toda entidad que tenga un «valor de sobrevivencia» –como Dios o un chiste gracioso– es un meme capaz de hacer copias de sí mismo, mediante la imitación, y de transmitirse de un cerebro a otro. Ciertamente, la pretensión totalizadora de las tesis de Dawkins limita mucho su interés, ya que no todo elemento cultural relativamente duradero se comporta como un algoritmo propio de la selección natural. El mayor defecto de esta teoría radica en el hecho de que no proporciona las herramientas conceptuales necesarias para definir al meme como unidad observable. Si cualquier «buena» idea que, además, tenga una «gran atracción psicológica»[17] es un meme, caemos en el terreno pantanoso de las indefiniciones y, me temo, de las banalidades referidas al hecho obvio de que hay ideas que son imitadas y se transmiten.

Sin embargo, a pesar de la imprudencia con que algunos biólogos incursionan en los terrenos de la cultura, hay que resistir la tentación de tirar a la basura las interpretaciones evolucionistas de los fenómenos culturales. Podemos encontrar buenos ejemplos de replicadores en la historia de los mitos, donde ciertas estructuras (que han sido llamadas mitemas) son equiparables a los memes. El mito del hombre salvaje, que he estudiado con detalle, puede ser explicado desde una perspectiva evolucionista.[18] Lo mismo puede hacerse, me parece, con la estructura altamente canonizada del mito de la melancolía. Un seguidor de las teorías de Dawkins ha abordado críticamente el problema de la sobrevivencia de elementos religiosos planteado por Walter Burkert en su exploración de las influencias biológicas en las religiones antiguas.[19] Daniel Dennett sostiene, contra lo que opina Burkert, que la sobrevivencia de valores religiosos no forzosamente se basa en que cumplen ciertas funciones básicas, sino en el hecho de que los memes religiosos mismos utilizan a los hombres para reproducirse y duplicarse, aun cuando no sean buenos para la sociedad. Los memes, para Dennett, «son ideas complejas en el sentido de algo que uno puede patentar o registrar su copyright, y no en el sentido de un elemento de la experiencia. La idea de la rueda es un meme, lo mismo que la idea de secuestrar aviones, pues un meme tiende a replicarse aunque no sea bueno para la gente».[20] Los memes religiosos que tienen más éxito sobreviven, según esta explicación, no debido a que se convierten en vehículo de intereses o funciones sociales, sino por tener ciertos rasgos que les ayudan a persistir en ambientes humanos, gracias a un proceso darwiniano de selección. Burkert explora la posibilidad de que las estructuras biológicas y genéticas influyan en el comportamiento cultural; en contraste, Dawkins y Dennett consideran que las estructuras culturales funcionan de la misma forma que la transmisión genética de información. A ellos les obsesiona la siguiente pregunta: ¿a quién le interesa la réplica? Al mismo meme, contestan, que es «egoísta» y «desea» reproducirse aun a costa de los hombres. Se trata de un algoritmo que tiene su propia lógica (y sintaxis) y cuyo fin último es la perpetuación del meme mediante el proceso de hacer copias de sí mismo. Continuando la antigua broma según la cual una gallina es meramente la manera que tiene un huevo de hacer otro huevo, Dennett ha trasladado a la cultura el juego: un investigador no sería más que la vía de una biblioteca de producir otra. Así, al igual que un gene que salta de cuerpo en cuerpo gracias a la esperma o los huevos, los memes como unidades de imitación cultural se propagan saltando de cerebro en cerebro. Un rasgo cultural evolucionó de cierta manera simplemente porque es ventajoso para él.[21]

Uno de los elementos más importantes de este proceso radica en la alta fidelidad del copiado. Por supuesto, ello no es una característica de muchas formas de transmisión cultural. Pero la historia de la transmisión del canon de la melancolía se adapta, hasta cierto punto, a esta exigencia básica de todo proceso evolutivo de tipo darwiniano, lo mismo que muchas estructuras míticas. Sin embargo, es difícil pensar que la melancolía, vista como meme, evoluciona y se reproduce debido a que ello es más ventajoso para ella. Stephen Jay Gould ha criticado esta teoría al observar que en biología la unidad de selección es el individuo, no el gene;[22] y que en la cultura el proceso de transmisión se rige más bien por un proceso de tipo lamarckiano, no darwiniano; es decir: la cultura evoluciona sobre la base de la herencia de caracteres adquiridos.[23]

Sin duda debemos tener cuidado con lo que Gould ha llamado el fundamentalismo ultradarwiniano, especialmente cuando intenta explicar globalmente la mayor parte de los fenómenos culturales.[24] Pero no ganamos mucho al interpretar los mitos en términos lamarckianos, repitiendo con metáforas biológicas hechos bien conocidos. Lo que tenemos que precisar es si existen o no, en ciertos espacios culturales, procesos de transmisión mimética de tipo darwiniano, que implican la selección y la mutación de estructuras

simbólicas. Yo estoy convencido de que hay muchas estructuras mitológicas cuya larga evolución puede explicarse desde una perspectiva evolucionista; y creo que el canon de la melancolía aloja una de esas estructuras. Ello no quiere decir que podamos hacer a un lado la función social, política y cultural de la melancolía en contextos históricos precisos. Esta función es precisamente la que garantiza la sobrevivencia del canon melancólico: la sociedad selecciona los cánones más aptos para cumplir determinadas tareas necesarias. Pero las funciones de un mito como la melancolía pueden ser muy variadas y diferentes; lo que observamos es la continuidad y sobrevivencia de una estructura simbólica y no la permanencia de un mismo conjunto de funciones. Las funciones y significados de la melancolía son muy diferentes, digamos, en la Grecia de Galeno, la Edad Media de Hildegard de Bingen, el Renacimiento de Ficino, la España barroca de Huarte o la época romántica de Nerval, aun cuando la estructura del mito es similar en todos estos momentos históricos. Hay aquí un proceso de transmisión que, visto en el largo plazo, es relativamente ciego –aunque no indiferente– a las distintas funciones coyunturales del mito de la melancolía. Es un proceso ciego porque estamos frente a una estructura mítica multifuncional capaz de adaptarse a diferentes condiciones: pero estas mismas condiciones son las que van configurando o guiando, por así decirlo, la lógica ciega de la larga evolución de un mito. La melancolía camina ciega por el camino de su reproducción mimética, pero no es sorda al ruido de los hombres que sufren en cada época.

Es interesante señalar que, desde una perspectiva muy diferente, el filósofo alemán Hans Blumenberg ha llegado también a una interpretación darwiniana de los mitos. Para Blumenberg la «constancia icónica» de los mitos, que se manifiesta en su durabilidad y difusión, es un proceso prolongado de selección, una verdadera depuración milenaria de tipo darwiniano.[25] La persistencia de los mitos, según Blumenberg, obedece al hecho fundamental de que la especie humana sufre una angustia por carecer de un nicho biológico preciso; esta desadaptación ha producido un déficit de instintos de adaptación. La función de los mitos consiste en superar esta angustia producida por lo que Blumenberg llama el «absolutismo de la realidad» (la desadaptación biológica), al traducirla a miedos específicos y concretos. Los mitos que sobreviven han sido sometidos a un largo «trabajo» de selección, donde los más aptos se endurecen y sobreviven.

El ejemplo de la melancolía es muy ilustrativo: la he descrito como aparato traductor y mediador, sistema simbólico, metáfora o unidad mnémica de transmisión. Se trata de un complejo proceso que codifica el sufrimiento, proporciona un modelo que enlaza las explicaciones científicas con las experiencias de la vida cotidiana. Ha adquirido con el paso de los siglos una capacidad funcional y una adaptabilidad propias de los mitos. En este sentido, como dije al iniciar este ensayo, la melancolía se parece al ingenio informático capaz de traducir las más alejadas expresiones de la alteridad extraterrestre. Sin embargo, el experimento mental desemboca en una situación paradójica: una comunicación funcional oculta una desconexión fundamental. El filósofo John Searle ha propuesto un experimento similar: supongamos que estamos encerrados en una habitación donde tenemos a nuestra disposición varias cajas llenas de signos chinos (la base de datos) y un libro con reglas (el programa); nosotros no entendemos el chino, pero nos hacen llegar, como preguntas, pequeños conjuntos de símbolos chinos, a los cuales aplicamos el programa; ello produce a su vez otros montoncitos de símbolos, que son enviados al exterior como respuestas. La conclusión de Searle es que, así como nosotros no entendemos el chino por el hecho de aplicar un programa para la traducción, de la misma forma tampoco puede entender chino una computadora digital, por más sofisticado que sea el programa que use, pues ninguna de estas máquinas tiene algo que nosotros no tengamos. Este experimento mental muestra que los programas tienen un carácter

sintáctico mientras que las mentes contienen una semántica; la sintaxis no es lo mismo que la semántica, ni la puede sustituir plenamente. Con este experimento mental Searle probó que la inteligencia artificial no es un modelo adecuado para representar el funcionamiento de la mente y del cerebro.[26] ¿Podemos igualmente concluir que el canon de la melancolía es un aparato artificial dotado de complejos mecanismos sintácticos, pero que carece de un sistema semántico (o lo tiene debilitado)?

Desde luego, la artificialidad de un canon mitológico no tiene las mismas características que un programa de computadora. La lógica de un mito no obedece a una voluntad previa ni está sujeta a una finalidad precisa; su cristalización ha requerido de un lento proceso de decantación histórica. Sin embargo, me parece que podemos ubicar ciertas estructuras mitológicas cuya sólida «sintaxis» permite un alto grado de multifuncionalidad y una gran plasticidad semántica. Creo que el mito de la melancolía, como he dicho, es un buen ejemplo de este tipo de estructuras, que están dotadas de un sistema de reproducción muy similar a los algoritmos que explican la selección natural. Hay que advertir que la presencia de mecanismos evolucionistas de selección no explica todos los procesos culturales; es necesario, en este sentido, alejarse de toda forma de fundamentalismo. ¿Pero en qué nos ayuda la investigación de estos mecanismos?

Creo que nos permite eludir soluciones teleológicas o metafísicas al problema de la larga duración de los mitos y otras formas culturales caracterizadas por su continuidad y persistencia. Si no hay en ellas una finalidad perenne inscrita en su estructura, que asegure su devenir, ni tampoco obedecen a la influencia intemporal de un arquetipo o de una arquitectura espiritual, entonces debemos buscar la explicación en su historia misma. Para que la historia (y la evolución) del mito pueda verse como inscrita en un proceso de selección, es preciso introducir otro aspecto: las mutaciones. En efecto, para comprender algunos giros innovadores en la historia del mito, es necesaria la aparición de elementos nuevos que van a formar parte de las alternativas a ser seleccionadas. Con el objeto de exponer sintéticamente este problema, pondré algunos ejemplos tomados de la historia de la acedia y la melancolía.

En algún momento entre el siglo III a. C. y los comienzos de la era cristiana ocurrieron dos mutaciones que, con el tiempo, serían recogidas en el canon mítico de la melancolía. La primera consistió en el hecho de que un escritor griego de la escuela de Aristóteles estableció una relación entre el humor negro y la personalidad excepcional, profética, heroica o talentosa, lo cual quedó plasmado en los Problemata (XXX, 1). Esta apreciación, aunque se vincula a la teoría humoral, se aparta de la tradición médica al destacar las consecuencias no patológicas de la melancolía. De hecho, esta extraordinaria apreciación no se incorporó al canon melancólico sino a partir del Renacimiento italiano en el siglo XV.[27] Por otro lado, los traductores al griego del texto hebreo del Antiguo Testamento –los llamados Setenta– cometieron un enigmático error en su versión del salmo 90. Este error –tal vez sería mejor hablar de transposición o inexactitud– fue una mutación que tuvo importantes consecuencias. El texto hebreo del salmo dice que no hay que temer el terror de la noche, ni la saeta que vuela de día, ni la peste que se expande en la tiniebla, «ni el azote que devasta a mediodía» (90, 6). Pero el texto griego de los Setenta sustituye esta última amenaza por un daimon del mediodía, que a su vez fue posteriormente traducido al latín como daemonium meridianum. Las razones de esta mutación no son claras, pero es posible que obedezcan a algunas tradiciones folklóricas y mitológicas orientales que interpretaban los peligros asociados al momento en que el sol se halla en el cenit con potencias malignas.[28] Este demonio del mediodía intrigó mucho a los intérpretes de la Biblia. San Agustín identificó el daemonium meridianum con la intensificación del calor en la batalla y en la persecución contra los cristianos.[29] San Jerónimo no estaba de acuerdo

con la exégesis de Agustín: el demonio del mediodía es Satán disfrazado de un ángel de la luz que busca corromper el dogma cristiano; los instrumentos de Satán son, para Jerónimo, los heréticos, que creen poseer la luz de la verdad pero en realidad distorsionan con sus interpretaciones el sentido de las Sagradas Escrituras.[30] Estas interpretaciones fueron olvidadas. Pero la mutación que me interesa, y que se incorporó a nuestro mito, la consolidaron ascetas como Juan Casiano y Evagrio del Ponto, quienes vincularon el demonio meridiano con la acedia, continuando una interpretación del salmo 90 que ya había mencionado Orígenes.[31] Con esto se abrió la posibilidad de asociar, en un mismo conglomerado mítico-religioso, la tristeza y el desánimo con el demonio y el pecado. Y puesto que la acedia –en otra mutación– fue ligada a la melancolía en la Edad Media, se estableció firmemente una estructura mítica compleja cuyas conexiones internas y asociaciones provenían de mutaciones azarosas e improbables.[32] Faltaba todavía lo que podría llamarse la cuarta mutación del demonio del mediodía: en el siglo XV Ficino y Petrarca iniciaron una revaloración de la melancolía y la acedia, que aceptó confrontar sus aspectos positivos y que ejercería una poderosa influencia hasta nuestros días.

En esta cadena de mutaciones no caben explicaciones metafísicas y teleológicas. No hay nada en cada mutación que sea determinado por un signo o una finalidad; cada mutación se explica por sus funciones históricas o coyunturales (aunque en muchos casos no quedan rastros de ello) y no por una lógica preinscrita que guíe el encadenamiento. La lógica (o sintaxis) aparece ex post facto, y el conjunto estructural se consolida y sedimenta a lo largo de los siglos. El resultado, ciertamente, no es igual a un programa para computadora: en realidad, es mucho mejor, más sofisticado y más potente. Tampoco funciona como la conciencia individual autorreflexiva basada en procesos neurofisiológicos aún no bien conocidos; pero millones de conciencias participan en la cristalización del canon y en su operación. Podemos preguntarnos: ¿los hombres que usan y participan del canon de la melancolía se entienden entre sí? ¿No sucede, como los usuarios de la habitación china (o de la computadora), que en realidad no entienden el significado de las señales que usan?

Para contestar estas preguntas tal vez sea mejor examinarlas desde una perspectiva diferente. Podemos partir de otra premisa: sin un cierto grado de incomunicación no habría cultura (ni lenguaje, ni ciencia). Quiero decir que en la raíz y el origen mismos de la cultura encontramos lo que Ernest Gellner llama la «fantástica gama de conductas genéticamente posibles»[33] y que, a mi parecer, es lo que Blumenberg define como la carencia de un nicho ecológico definido de la especie humana, que restrinja la pluralidad de conductas. Esta extraordinaria diversidad, que se expresa en una importante diferenciación, genera problemas de comunicación entre grupos o individuos que experimentan formas de soledad desconocidas en el mundo animal. De esta condición nace una paradoja: un cierto desequilibrio entre sintaxis y semántica, que debilite a esta última, resulta conveniente para impulsar la comunicación entre los hombres. El sufrimiento de la soledad acompaña y estimula la búsqueda de formas de comunicación. La sociedad humana solo existe a partir de la soledad y la incomunicación. Los otros animales nunca están solos y la comunión con sus semejantes es perfecta. Entre ellos la comunicación es segura y confiable.

Para ilustrar este tema, y también como experimento mental, pondré un ejemplo similar al caso de los extraterrestres que se comunican mediante señales olfativas. Pero no extraigo el ejemplo de la ciencia ficción sino de la investigación científica. El estudio de la comunicación olfativa entre animales ha definido sustancias semioquímicas que permiten la transmisión de datos entre individuos de la misma especie (y a veces entre especies distintas). Los etólogos han acuñado un nuevo término para referirse a los olores con una función significativa: las feromonas, sustancias semioquímicas, generalmente secreciones

glandulares, que son emitidas como señales que se reconocen al ser olidas (o gustadas) por otros individuos de la misma especie. Según Bert Hölldobler y Edmund O. Wilson las feromonas tienen una función central en la organización social de las hormigas: cada colonia opera, dependiendo de la especie, con conjuntos de diez a veinte clases diferentes de señales, la mayor parte de naturaleza química.[34]

La transmisión de señales olfativas permite a las hormigas reconocer los olores propios de cada colonia, establecer comunicación sexual, marcar caminos y territorios y enviar señales de alarma, de reclutamiento para nuevas colonias, de advertencia o de atracción.[35]

Es discutible la presencia de formas sintácticas en la comunicación entre hormigas; se ha creído percibir algunas combinaciones significativas entre, por ejemplo, ciertas secreciones de la glándula rectal con movimientos de la cabeza y de las mandíbulas, o con movimientos corporales; estas combinaciones podrían distinguir diferentes formas de reclutamiento (para recoger comida o para establecer nuevo territorio). No se ha probado que las hormigas perciban las diferencias, pero no parece probable que estas combinaciones estereotipadas carezcan de función.[36] Comoquiera que sea, lo que no puede ocurrir aquí es un disturbio semántico que perturbe los significados, pues ello ocasionaría el fin del hormiguero. Las hormigas no pueden ser melancólicas: si no se comunican, mueren. Los hombres, por el contrario, sacan ventaja de la melancolía y de estas perturbaciones semánticas, que si no rebasan ciertos umbrales tolerables, los impulsan a elaborar nuevas y diversificadas formas de comunicación. Esto pudiera parecer una «enfermedad del lenguaje», en el sentido que le dio Friedrich Max Müller, pero es en realidad la fuente de su salud.

Ello quiere decir que las discordancias e incoherencias que hemos observado, por ejemplo, entre el humor negro, la adustión de flema o el pneuma animal y sus supuestos referentes somáticos, no son parte de una patología propia de la formación de mitos, ni de una irracionalidad en la estructura del canon de la melancolía. Por el contrario, son parte de un complejo proceso de cristalizaciones culturales que usan como palanca de apoyo los problemas de comunicación de una humanidad dislocada, altamente diferenciada y disgregada. No me extenderé aquí sobre este problema, que rebasa los marcos de este ensayo, y que ha dado lugar a una interpretación de los mitos que tiene sus orígenes en Bernard Fontenelle y que desemboca en Müller.[37] La falta de correspondencia entre las palabras y las cosas sería propia de una era mitopoética, afectada por una enfermedad del lenguaje que podría ser corregida mediante la aplicación de la filología comparada. Por supuesto, la contraposición entre la oscuridad irracional del mito y la luz de la ciencia no es una idea que pueda ayudarnos a entender la sobrevivencia de estructuras mitológicas. Hoy sabemos que los mitos que perviven en el seno mismo de la ciencia pueden ser poderosos estímulos de las formas racionales de investigación. Bajo ciertas condiciones, también pueden convertirse en obstáculos en el desarrollo de las ciencias. El mito de la melancolía, alojado en el corazón mismo de la ciencia médica, ha cumplido diversas funciones, tanto de estímulo como de freno al estudio de la fisiología cerebral y de las enfermedades mentales. El equilibrio entre misterio y verdad –entre mito y ciencia– ha variado a lo largo de los siglos. Lo que vuelve fascinante el caso de la melancolía es su doble condición: además de contener la estructura simbólica de un mito, se refiere también a las consecuencias trágicas de la soledad, la incomunicación y la angustia, ocasionadas por la siempre renovada diversificación de las experiencias humanas. La melancolía se convierte en una red mediadora que comunica entre sí a seres que sufren o intentan comprender la soledad y el aislamiento, la incomprensión y la dislocación, la transición y la separación. Así, podemos suponer que quienes participan del canon de la melancolía se

entienden y se desentienden, se comunican en la soledad y codifican el misterio de la separación. Las discusiones entre los doctores Juan Huarte y Andrés Velásquez son un ejemplo de esa paradoja: dos mentalidades barrocas y renacentistas, ancladas por rígidos códigos galénicos, trataban de elevarse por encima de los misterios de la mente y del cerebro. Ellos, como muchos otros médicos de su tiempo, fueron testigos de una turbulenta época de cambio y diferenciación; el malestar de los hombres necesitaba de la melancolía para que pudiesen expresar y sufrir sus perplejidades.

3. LOS HUMORES ADUSTOS: UNA VISIÓN GENERAL

Constantino el Africano fue un musulmán converso cuya actividad como traductor de textos árabes al latín en el siglo XI contribuyó en forma extraordinaria al renacimiento intelectual europeo de la alta Edad Media. La influencia de sus traducciones de textos médicos se extendió hasta el siglo XVI y sus versiones de los grandes pensadores árabes tendieron un puente entre la cultura cristiana y la Antigüedad; además, dieron a conocer a Hipócrates y Galeno a partir de traducciones latinas de las versiones en árabe. Constantino fue admirado como una especie de Prometeo que había traído a Europa la avanzada ciencia médica del islam, y en torno a su vida se tejieron varias leyendas. Según una de estas, Constantino nació en Cartago y viajó extensamente por Babilonia, la India, Etiopía y Egipto; cuando regresó a África empapado en sabiduría médica, fue perseguido por la envidia de sus coterráneos, que incluso trataron de asesinarlo. Por ello huyó a Salerno, donde estudió, y después de convertirse al cristianismo buscó refugio en el convento de Montecassino, donde se dedicó a traducir hasta su muerte en 1087.[38] Uno de los numerosos textos que Constantino dio a conocer se titula De melancholia, y en él se establecen con claridad los principios galénicos tal como los interpretaba la medicina musulmana. Se trata, en realidad, de una traducción de un tratado escrito por un gran médico de Bagdad, Ishaq ibn Imrán (muerto en 909), donde advierte que la melancolía puede atacar a los que son excesivamente religiosos, a los que trabajan demasiado con el pensamiento, a los estudiosos que súbitamente han perdido sus libros y a quienes se han quedado sin su bienamado.[39] Para Ishaq la melancolía es un humor negro que provoca sentimientos de soledad y abatimiento en el alma, y sostiene la existencia de las tres formas clásicas de la enfermedad, a saber:

1) La que se produce en el mismo cerebro, que puede ser de dos maneras: una puede consistir ya sea en un comportamiento agresivo, como en la licantropía, o bien en dolor de cabeza y sueño (estas manifestaciones provienen de la presencia de bilis negra en el cerebro o de su corrupción); la otra manera es provocada por la bilis amarilla quemada, acompañada de fiebre alta, acciones demenciales y movimientos raros.

2) El mal provocado por la bilis negra en todo el cuerpo, que puede llegar al cerebro, y que produce terror, ansiedad y depresión, además de los síntomas señalados en la primera forma.

3) La melancolía del hipocondrio, que es producida por el derrame de bilis negra en el epigastrio y que secundariamente llega al cerebro; provoca flatulencia, pesadez, vómitos agrios y llantos constantes.[40]

La medicina árabe se ocupó de problemas que obsesionaron a la cultura europea, sobre todo en el siglo XII, cuando se acentúa la preocupación por los espacios individuales y la definición del yo. Un médico persa del siglo X, conocido en Europa como Haly Abbas (muerto en 994), también se interesó por el tema de la melancolía. En su Pategni (alKitab al-maliki), traducido al latín por Constantino el Africano, hay una parte dedicada a las causas de la melancolía, la licantropía y el mal de amor, tres fenómenos considerados como partes de una misma enfermedad.[41] Esta enfermedad es «una cierta sensación de abatimiento y aislamiento que se forma en el alma debido a que algo que los pacientes creen que es real de hecho es irreal».[42] Los melancólicos manifiestan diversos signos: unos se ríen excesivamente mientras que otros lloran o niegan que existen. Algunos pacientes se creen profetas que pueden predecir el futuro, otros creen que son animales: la variedad llamada canina (licantropía) es incurable y torna en amarillo los ojos de los afectados, quienes suelen irse por las noches a aullar al lado de las tumbas.[43] Haly Abbas establece bases somáticas comunes para una serie de fenómenos que en muchos casos eran considerados como males del alma y no del cuerpo. Este médico creía que el amor es una enfermedad del cerebro que, al igual que la melancolía, procede de la dificultad de obtener un objeto intensamente deseado. En sus estudios sobre la melancolía Haly Abbas se basaba en uno de los más grandes médicos del islam, Rhazes o Ar-Razi (c. 850-923), y que fue introducido en el occidente latino gracias a las versiones de Gerardo de Cremona, de la famosa escuela de traductores de Toledo.[44] Rhazes definió la melancolía en la forma tradicional galénica; en esta enfermedad incluía al amor considerado como un terrible desorden mental, y recomendó varias curas, entre ellas el ayuno, caminar mucho, beber vino y coitos frecuentes.[45]

Las tradiciones galénicas rescatadas y desarrolladas por Ishaq ibn Imrán, Haly Abbas y Rhazes hallaron su consolidación en el Canon de Avicena (980-1037), el gran tratado de medicina que influyó poderosamente en el pensamiento científico europeo hasta el siglo XVII. Una de las importantes innovaciones de Avicena fue la sistematización de la teoría hipocrática de los humores. Por lo que se refiere a la melancolía, Avicena agregó una cuarta forma de esta enfermedad, con el objeto de armonizar sus manifestaciones con los cuatro humores clásicos. En la tradición hipocrático-galénica la melancolía era una enfermedad que se producía por la combustión de la bilis negra natural, la bilis amarilla o la bilis roja (la sangre). La adustión de estos tres humores naturales producía la bilis negra no natural o melancolía adusta, cuyos vapores podían ocasionar estragos en el cerebro. Para completar el cuadro lógico, faltaba considerar la combustión del cuarto humor natural: la flema.[46] Avicena agregó una cuarta forma de melancolía, con lo cual organizó un sistema coherente que permitía combinaciones lógicas de los cuatro humores naturales con sus respectivas formas adustas o quemadas; es decir, estableció la posibilidad de cuatro formas de cólera negra malsana a partir de la combustión de la bilis amarilla, la sangre, la bilis negra (natural) y la flema.[47] Esta combinatoria permitía explicar más fácilmente las manifestaciones menos ligadas al cuadro de tristeza, soledad y abatimiento, como las manías, las furias y la agresividad. Como he señalado, fue precisamente el agregado de una cuarta forma de humor negro –a partir de la adustión de la flema– lo que motivó las críticas del doctor Andrés Velásquez. Ya habrá ocasión, más adelante, de volver a este problema.

Lo que me interesa ahora es presentar un dibujo esquemático del bagaje tradicional que la ciencia médica española del siglo XVI heredó. Un buen ejemplo nos lo puede dar el médico catalán Arnau de Vilanova (que murió hacia 1313), quien como era usual asimilaba la melancolía y la manía. En su Practica medicinae dedica un capítulo a ambos males.

Arnau conocía a fondo y admiraba la medicina árabe, y sus palabras nos transmiten el sabor de las descripciones médicas de la época:

La bilis negra está en el espíritu animal, en el que genera temor y pusilanimidad o tristeza: los cuales están en quien padece melancolía: tristeza, temor y mutismo. Y su lugar: la celdilla media de la cabeza, entre la racional y la imaginativa. Pues estos padecimientos vienen a veces del mismo padecimiento del cerebro, a veces del estómago, a veces de una gruesa fumosidad que sube al cerebro, a veces de una sutil fumosidad que sube al predicho lugar, a veces de otros males, a veces de la sangre, a veces de la cólera, otras de la flema, otras de la bilis negra...[48]

En este párrafo apreciamos los puntos problemáticos tradicionales: para comenzar, aunque tienen el mismo nombre, se distingue entre la melancolía como humor negro y la melancolía como enfermedad (en el original se usa el mismo término, melancholia, pero en la traducción distingo entre «bilis negra» y «melancolía»). Se mencionan también, aunque vagamente aquí, las tres formas clásicas del mal (del cerebro, de todo el cuerpo y del hipocondrio), así como el cuádruple origen de la melancolía adusta, por cocimiento de los humores naturales. La enumeración es flexible, y permitía adaptar la explicación canónica a una gran diversidad de síntomas. Arnau de Vilanova también busca varias causas que pueden ocasionar la melancolía y la manía. Hay alimentos que producen bilis negra, como la pimienta, el ajo y los vinos fuertes que queman los humores; entre otras causas externas, se refiere a las mordeduras de animales venenosos o de perros rabiosos y al aire corrupto. Pero menciona también causas internas, y ello era muy importante, porque abría las puertas a terapias no exclusivamente somáticas:

las pasiones del alma como la ira y el temor súbito; o la preocupación debida al exceso de estudio, a la pérdida de algo, al hambre que se haya pasado, al excesivo ayuno, al exceso de vigilia; a la retención de la sangre que suele fluir por la nariz, a la menstruación retenida más de lo debido, o a la esperma corrupta o retenida más allá de la medida, y esto lo vemos en religiosos, solteros, hombres y mujeres, que la retienen con frecuencia convirtiéndola en veneno, según Galeno.[49]

Este extraordinario médico no dejó a un lado la melancolía erótica, a la que llamó «amor heroico» en su célebre tratado, por el hecho de que los actos de los amantes hacia los objetos de su deseo son como las actitudes propias de los siervos hacia sus señores; además, este amor que podría denominarse «señorial» es una enfermedad capaz de derrocar a los mismos señores.[50] Esta melancolía amorosa era explicada por el sobrecalentamiento del spiritus que subía al cerebro, al lugar donde se ubicaba la facultad estimativa o racional.[51]

Otra pincelada en el trazo de este panorama histórico de la melancolía nos la ofrece un gran médico, citado y muy admirado por el doctor Velásquez. Me refiero a Jean Fernel o Fernelius (1497-1558), humanista, médico y filósofo francés quien, además de importantes tratados de patología y fisiología, escribió una colección de historias clínicas o consilia,

como solían llamarse estas recopilaciones de narración patográfica. De allí extraemos la siguiente historia, titulada «De melancholia hypocondriaca, pro Domino de Maligny»:

Oigo que el ilustrísimo y prudentísimo varón Señor de Maligny se ve asediado por muchos y varios síntomas, graves y temibles; si bien todos son la significación de uno y el mismo afecto. Todos estallaron con vehemencia hace pocos días, durante un estío sobremanera cálido, aun cuando parece que los primeros rudimentos de su origen sean muy anteriores. La tristeza, el temor frecuente e inmotivado, la soledad, la meditación profunda y grave, el sueño turbulento y perturbado por diversas y terribles pesadillas; todo denuncia que se trata de melancolía, y no primaria, en la cual el daño es solo del cerebro, sino de esa otra especie que por simpatía incita la zona precordial y a la cual solemos llamar hipocondría. Visible indicio de esta es el tumor que se percibe en torno al bazo y al páncreas.

No creo que la causa continente sea en este caso la melancolía natural, que es la hez de la sangre, sino esa otra, retostada, que se origina por adustión de la bilis amarilla y a la cual llamamos, con nombre propio, bilis negra. Esta, sensiblemente acumulada desde antiguo en la región precordial, comenzó hace tiempo a inflamarse y a emitir vapores malignos.[52]

Como puede verse, Fernel usa el antiquísimo sistema clasificatorio y explicativo sin ningún cambio: la melancolía que diagnostica aquí no lo es del cerebro o de todo el cuerpo, sino del hipocondrio. Además, es producida por el calentamiento de uno de los cuatro humores, la bilis amarilla en este caso. Se trata de un diagnóstico basado en el canon medieval establecido por Avicena. Otro gran médico, de la escuela de Padua, considerado como más avanzado y elogiado como el fundador de la clínica moderna, se preocupó grandemente por la melancolía. Giovanni da Monte o Montanus (1498-1551), que solía impartir sus clases no en la cátedra sino al lado del lecho de los enfermos en el hospital de San Francisco, aceptó la convención típicamente renacentista de la estrecha vinculación entre genialidad y humor saturnino, desarrolló una terapia basada en la dieta y estudió la relación entre los ciclos menstruales y las fases depresivas.[53] Uno de los consilios o consultas que compendió se refiere a un caso diagnosticado como de «melancolía natural»; se trata de un joven acostumbrado a vivir desordenadamente, que «tuvo amores con varias mujeres de las cuales se sospecha que le hayan dado bebedizos amatorios» y que ha perdido mucho dinero en el juego. Ha caído en un estado de ansiedad, preocupación y delirio. El joven de veintidós años recibió purgas de eléboro y no evacuaba más que con clister, eliminando excrementos pituitosos; pero no solo no sanó, sino que deliró aún más, vociferaba todo el tiempo palabras sin sentido, padecía temores, reclamaba con furia la comida, que solía arrebatar con enojo de las manos; no era capaz de reposar y deseaba huir y vagar de un lado a otro. Ante este cuadro clínico Montanus hizo el siguiente diagnóstico:

Dos son los más importantes síntomas de este joven, a saber: melancolía y daño en las operaciones del cerebro, por una parte, y en segundo lugar, hambre ingente e inoportuna que de ningún modo puede ser calmada [...]. En cuanto al primero, que es el daño en la operación de su cerebro, se entristece sin causa y padece temor, lo cual es signo de melancolía común. Pero, puesto que son varias las especies de melancolía, no distinguiré,

según el lugar afecto, las melancolías por consenso y por esencia, sino por la materia que la produce, la cual determina las diferencias esenciales. Cuando aquí decimos melancolía, entendemos afección del cerebro; luego padece el cerebro, aun cuando tengo dudas de la causa y en qué lugar. Oigo que este enfermo recuerda, conoce, discurre y distingue rectamente: cuando ve a un hombre, aunque sea de lejos, le reconoce incluso si no le ha visto hace tiempo. En cuanto a los sentidos interiores, no hay alteración y los exteriores los ejercita bien. ¿Cuál es, pues, la facultad del cerebro en este caso lesionada? Teme cosas que no son de temer, se entristece por lo que no debiera; luego parece que su discurso no es normal y que la virtud discursiva sufre daño.[54]

La conclusión de Montanus es que hay lesión por disminución de la actividad (diminutio discursus), pero no por corrupción. Después se pregunta si la tristeza es generada por el humor negro natural, por la melancolía «facta per adustionem» o algún humor frío que suba al cerebro. Decide que no es melancolía adusta, pues en ese caso los enfermos son maníacos y furiosos o, como apunta Avicena, «demoníacos» que huyen en busca de soledad al lado de los sepulcros. Al final dice que no hay calentamiento de humores, sino la influencia frígida de la bilis negra y de la flema, por lo que el pronóstico no es demasiado desfavorable y prescribe un tratamiento dietético acompañado de medicamentos.

Al examinar la abundante literatura médica que en el siglo XVI se escribió sobre la melancolía hay un hecho que nos asombra: la permanencia de los rasgos esenciales que definen la enfermedad durante catorce siglos. La continuidad del síndrome melancólico es extraordinaria y nos enfrenta a varios problemas, entre los cuales quiero destacar dos. Primeramente, tenemos motivos para dudar de la existencia, en la historia del tratamiento de las enfermedades mentales, de los profundos cambios que el Renacimiento significó en otras áreas del conocimiento. En segundo lugar, podemos sospechar que la sobrevivencia de la teoría hipocrático-galénica sobre la existencia de la atrabilis o humor negro se explica por su correspondencia con una intuición fundamental válida, como ha sugerido Jean Starobinski.[55]

No es fácil encontrar en la psiquiatría europea del siglo XVI el espíritu humanista y el ansia de búsqueda en la realidad objetiva que tiñe a la cultura renacentista.[56] Es cierto que hallamos algunos esfuerzos por alejarse de las explicaciones no naturales, pero la influencia de la teología contrarrestó las tendencias naturalistas. No encontramos en el estudio y tratamiento de las enfermedades mentales ningún equivalente a la extraordinaria descripción de la fabrica humana de Vesalio. Es cierto que hay un mayor énfasis en la observación clínica y en la descripción de casos concretos;[57] pero el retorno a las fuentes grecolatinas provocó un fortalecimiento de la interpretación humoral, lo que frenó la búsqueda de nuevas manifestaciones y explicaciones de la enfermedad melancólica.

Por otro lado, la permanencia de una visión basada en los efectos del humor negro y de los vapores malignos provocados por la combustión de sustancias humorales, podría explicarse por la gran fuerza simbólica de las imágenes invocadas, aunada al descubrimiento de un método exitoso de inducir mediante medicamentos fuertes la participación psicológica del enfermo en una catarsis que anticiparía las prácticas psicoanalíticas freudianas. Como lo ha expresado Starobinski: «Hasta que la ciencia no se armó de métodos anatómicos y químicos lo suficientemente precisos para demostrar que la atrabilis era una imagen espiritual, este humor negro siguió siendo la representación más satisfactoria y sintética de una existencia dominada por las preocupaciones sobre el cuerpo, cargada de tristeza, poco provista de iniciativas y de movimientos.»[58]

Más adelante volveré sobre esta interpretación. Ahora solo quiero señalar que, sin ser completamente equivocada, puede ocultar el extraordinario fenómeno que ocurre durante el Renacimiento italiano y el Siglo de Oro español. Los grandes cambios no ocurren en la explicación del síndrome melancólico: su estructura no cambia esencialmente. La gran transformación se encuentra en el hecho de que la melancolía se ubica como uno de los ejes fundamentales de la cultura renacentista. La novedad no se halla en el interior de la explicación, que sigue encerrada en las teorías antiguas y medievales, sino en la irradiación del fenómeno melancólico a amplias esferas de la cultura y de la vida social renacentista: esta explosión de la melancolía tendrá en Europa grandes repercusiones y consecuencias duraderas.

II. EL SIGLO DE ORO DE LA MELANCOLÍA

Un médico del siglo XVI en las fronteras de la locura

Para Josefina, que deseó este ensayo

1. UN MÉDICO BARROCO EXPLORA LA CASA DEL ALMA

La melancolía, dentro del humoralismo, es el mejor ejemplo del extraordinario poder metafórico del maravilloso sistema mediador hipocrático-galénico. Y este poder metafórico se expandió extraordinariamente durante el siglo XVI, como se puede comprobar en el Examen de ingenios de Huarte, un libro que si bien abandona algunos puntos de la ortodoxia galénica, elabora una aplicación extensa del humoralismo a las costumbres, las vocaciones, los oficios y la educación. Sin embargo, la coherencia del corpus galénico era vigilada con celo, pues de ella dependía su eficacia mediadora. Por ello Andrés Velásquez, en su Libro de la melancolía de 1585, critica a Huarte abiertamente. Me parece interesante observar las recriminaciones de Velásquez, no solo para iniciar a los lectores en una típica y barroca discusión de médicos en el Siglo de Oro, sino sobre todo para detectar algunos aspectos que hicieron del humoralismo un sistema mediador tan duradero e influyente.

La crítica de Velásquez a Huarte se centra en cuatro problemas: el funcionamiento fisiológico del cerebro, los instintos naturales, las causas de la risa y las capacidades extraordinarias de los melancólicos. Veamos brevemente cada aspecto.

Huarte sostiene que el cuarto ventrículo cerebral –situado en la parte posterior de la cabeza– tiene como función «cocer y alterar los espíritus vitales y convertirlos en animales».[1] En cambio, Velásquez cree que en este ventrículo, el más pequeño, hay poco cocimiento de materia espirituosa, pero es el más importante porque en él hay una mayor concentración de nervios que lo conectan con todo el cuerpo.[2] En otra parte Velásquez le reprocha a Huarte que asigne instrumentos cerebrales precisos a las facultades imaginativa, racional y memorativa,[3] crítica que no tiene fundamento pues en el Examen de ingenios expresamente se rechaza la antigua idea según la cual la imaginación, el entendimiento y la memoria tienen como aposentos, respectivamente, el par de ventrículos frontales, el ventrículo central y el ventrículo posterior: «en cada ventrículo están todas tres potencias, pues de sola la lesión de uno se debilitan todas tres».[4] En este punto Huarte y Velásquez se apegan al texto galénico. Se ha creído equivocadamente que Galeno asignó funciones específicas a cada ventrículo cerebral. Esta es en realidad una tradición medieval que se remonta a Nemesio, obispo de Emesa, que estableció que la phantasia –sensaciones e imaginación– se hallaba en los dos ventrículos frontales del encéfalo, la razón se aposentaba en el ventrículo central y la memoria en el ventrículo posterior.[5] San Agustín, por su lado, ubicó las sensaciones, la memoria y los movimientos, respectivamente, en los ventrículos anteriores, central y posterior: así la sensación no provocaba directa y necesariamente el movimiento, sino que lo hacía por mediación de la memoria (y del olvido). Esta discusión nos recuerda los problemas que hoy se investigan sobre la localización espacial de las funciones mentales o emocionales y sobre la plasticidad cerebral.

Me interesa destacar aquí la antigua imagen de las funciones mentales como sustancias que se cuecen en el interior de cavidades sometidas a calores internos. Al leer a Velásquez nos podemos imaginar los ventrículos como marmitas en la cocina cerebral, donde se cocinan los espíritus gracias al calor natural que emana del corazón. Estos espíritus son, si no el alma misma, sí sus instrumentos,[6] y operan en el cerebro, que es definido como el miembro más importante de todos los que componen el cuerpo. El cerebro que describe Velásquez es un órgano que palpita en un leve movimiento de dilatación y compresión, lleno de líquidos anímicos (los espíritus animales) en constante fluir de un ventrículo a otro, donde cocer y razonar no son acciones diferentes, ya que hay «un cocimiento espirituoso» muy suave, sobre todo en los ventrículos frontales, pues el medio y el postrero sirven más para «raciocinar y filosofar». Otros médicos, además de las imágenes culinarias, se referían a procesos de fermentación y putrefacción.[7] Sabemos que los procesos cerebrales, en la mentalidad de un hombre del Siglo de Oro, se relacionaban con los misterios del macrocosmos; pero también se conectaban con su vida cotidiana, en la que podían reconocerse actividades similares a las cocciones, flujos, impresiones y reflejos que ocurrían dentro de la cabeza.

En el cerebro no solo hay una actividad culinaria: su materia húmeda y blanda recibe y guarda las impresiones que provienen de los sentidos exteriores. Aquí surge un problema: los nervios no son conductos huecos que permitan la circulación de los líquidos espirituosos que se cuecen en los ventrículos; en realidad, explica Velásquez interpretando a Galeno, los impulsos anímicos (virtudes animales) se comunican por «ilustración» o «irradiación»;[8] es decir, mediante procesos de transmisión óptica o lumínica. Hay que destacar que la postura de Velásquez, al sostener que los nervios no son huecos y que, en consecuencia, por ellos no fluyen sustancias espirituosas, es muy avanzada; además de buscar apoyo en Galeno, Velásquez se basa en su propia experiencia y en las muchas anatomías que ha visto, especialmente de los nervios ópticos.[9] Recordemos que todavía en el siglo XVII médicos como Thomas Willis hablan de «licores nerviosos», aunque por influencia de Newton se comienza a pensar que el fluido nervioso es etéreo, y transmite impulsos mediante mecanismos de naturaleza oscilatoria, vibratoria o eléctrica. Sin embargo, el gran médico inglés Richard Mead (1673-1754) todavía dudaba si los nervios eran sólidos o huecos.[10]

La discusión de Velásquez sobre las causas de la risa es muy graciosa, por la manera tan doctoral y solemne de abordar un problema cuya compleja dinámica psicofisiológica aún hoy carece de una explicación completa. Su argumento principal es que la risa no solo es producida por las funciones anímicas cerebrales (especialmente la imaginación, como dice Huarte).[11] Es necesario que intervenga, además de la anímica, una fuerza vital, pues la función imaginativa carece propiamente del poder para mover músculos. Así pues, la risa es movida por una combinación de la admiración con el gozo: la primera es una pasión característica del cerebro, del que fluye la facultad anímica, y el segundo es una pasión propia del corazón, del que emana la fuerza vital que mueve los músculos del pecho y hace vibrar el septo transverso. La imaginativa, al sorprenderse, estimula el contento o regocijo del corazón. Se trata, en suma, de la interrelación entre pensamiento y emoción. Señala que Huarte se equivoca al decir que la melancolía natural hace a los hombres risueños;[12] el humor negro no produce ese efecto, aunque reconoce que si un melancólico se vuelve fatuo, se admirará con facilidad y se reirá.[13] De cualquier forma, para Velásquez la risa está asociada principalmente al humor sanguíneo. Las cosquillas son una prueba adicional de que la risa requiere, además de las funciones intelectuales, una fuerza vital que emana del corazón: al tocar ciertas partes del cuerpo se produce un deleite que llega al corazón, sobre todo si hay cierta sorpresa.[14] Huarte, en cambio, considera que la risa

tiene relación exclusivamente con las funciones imaginativas del cerebro (sobre todo con la falta de imaginación), aunque también lo asocia con el humor sanguíneo.[15] La disputa sobre la risa permite tener una idea de la dificultad que tenían los médicos de entender la relación entre las que Velásquez denomina la «virtud vital» y la «virtud animal», es decir, entre las fuerzas emotivas naturales sostenidas por la alimentación (por medio del estómago, los intestinos, el hígado, el bazo y el corazón) y las fuerzas mentales que dan aliento al pensamiento y que se aposentan en los ventrículos cerebrales. El origen de la discusión se halla en la relación entre el pneuma psíquico o animal (asociado al cerebro) y el pneuma vital (ligado al corazón), espíritus que en el sistema galénico explicaban el pensamiento, las sensaciones, los impulsos y los movimientos. Se trata, como podemos ver, del espinoso problema de los vínculos entre el cuerpo y la mente. Esta discusión nos asombra por lo que podríamos llamar su modernidad, lo que en realidad es una medida de nuestro atraso.[16]

Es muy notable que Velásquez haya dedicado un capítulo completo de su Libro de la melancolía al tema de la risa, pues generalmente los médicos se ocupaban preferentemente de otras situaciones afectivas –como el amor, la ira y el miedo–, a las que daban mayor importancia debido a la gravedad potencial de sus consecuencias. Sin embargo, desde Aristóteles, la risa ha sido motivo de preocupación y de reflexión. Recordemos que Descartes en su tratado de 1649, Les passions de l'âme, dedicó una parte importante a la risa, y señaló su relación con la fluidez y sutileza de la sangre (pues la sangre gruesa y espesa es causa de tristeza). En este pequeño libro Descartes aborda como médico los problemas de la ética, a partir de sus reflexiones sobre la interacción entre el alma y el cuerpo, una relación que se articula en la glándula pineal ubicada en la base del cerebro. Quiero recalcar que el examen médico de la risa también hacía referencia a preocupaciones y curiosidades cotidianas que intrigaban a muchas personas, y establecía un vínculo comprensible entre la misteriosa actividad ventricular del cerebro y las manifestaciones abiertas del jolgorio y la alegría.

Hay que decir que Velásquez reconocía la importancia de la imaginación. En otro aspecto de su discusión con Huarte expone un ejemplo de la fuerza imaginativa en el comportamiento aparentemente instintivo y natural de un miembro del cuerpo. Ya me he referido más arriba a este tema,[17] de manera que aquí haré solamente una referencia sintética. Observa que Huarte no hace justicia a Galeno en su exposición de los instintos naturales, pero se permite a su vez criticar rudamente al antiguo médico griego, quien había concluido que el comportamiento del pene era similar a las habilidades naturales de los cabritos recién nacidos, que sin haberlo aprendido son atraídos por ciertas hierbas; el pene tendría una erección, como el galgo que persigue por instinto su presa. Velásquez sostiene, en contraste, que es el poder de la imaginación el que guía y levanta al órgano sexual masculino. Se trata, por supuesto, de otro ejemplo más de la interacción entre la mente y el cuerpo que podía ser comprendido y discutido por cualquier persona a partir de sus experiencias personales en el lecho conyugal y en los escarceos amorosos. Pero aquí, a diferencia de su explicación de la risa, enfatiza la importancia de las actividades mentales en el proceso de excitación sexual.

Por último, el doctor Velásquez aborda el tema más importante: la melancolía. Este aspecto de la discusión también lo he abordado antes;[18] Velásquez se negó a aceptar que los melancólicos poseyesen cualidades extraordinarias[19] –como predecir el futuro, conocer lenguas o ciencias sin haberlas aprendido–, y sostiene insistentemente que el humor negro es causa de los más terribles estragos morbosos. Sin embargo, es evidente que la melancolía presentaba un cuadro extraordinario de síntomas y condiciones, que el doctor Velásquez llama preternaturales: estados excepcionales y dislocados, no naturales, pero

cuyas causas no son sobrenaturales. Los melancólicos sufren una miserable enfermedad que va mucho más allá de la tristeza y el miedo; creen –y da los ejemplos más citados– que el cielo está por caer sobre sus cabezas, sacuden sus brazos a manera de alas y cantan como si fueran gallos, se vuelven extravagantemente pródigos o avaros, huyen del agua por temor a disolverse como si fueran ladrillos. Los casos son innumerables, todos a cuál más horrendo:

Cuántos leemos que se han dado desastradas muertes. Unos colgándose, otros despeñándose, y otros abrasándose en fuegos, y así han acabado miserablemente sus vidas; ¿qué cosa hay de tanto espanto, ni tan digna de llorar, como es ver las potencias todas en un hombre afligido de esta enfermedad tan estragadas, arruinadas y perdidas? Que más se puede decir bestia brava que hombre racional, tanta es la fuerza de esta estupenda enfermedad.[20]

En su explicación del morbo melancólico Velásquez defiende la idea de que sus causas radican principalmente en los humores y no tanto en los temperamentos.[21] La distemperie daña de diferentes formas la actividad cerebral: el frío estropea principalmente la memoria, en tanto que el calor afecta más las funciones imaginativas y raciocinativas. El frío tiende a disminuir las facultades, mientras el calor contribuye más a su depravación. Los daños por la distemperie producen pérdida parcial o total de memoria, confusión mental, fatuidad y debilitamiento de la razón o la imaginación.[22] La relación entre las tres grandes funciones cerebrales –phantasia, ratio y memoria– y ciertas enfermedades es muy confusa e imprecisa en los textos de Galeno, como ha hecho notar Jackie Pigeaud.[23] Cabe señalar que, sin que se haya ubicado ningún precedente en la tradición médica, Isidoro de Sevilla estableció una relación precisa entre las funciones cerebrales y tres enfermedades muy conocidas: vinculó la epilepsia con la fantasía, la melancolía con la razón y la manía con la memoria, pero no las ubicó en ningún ventrículo cerebral.[24] Durante la Edad Media y el Renacimiento los médicos fueron describiendo diversas relaciones entre las partes del cerebro, las funciones y las enfermedades mentales.

Andrés Velásquez explica que si aparecen el miedo y la tristeza durante un tiempo muy prolongado, entonces estamos frente a los síntomas de una melancolía, cuya causa no es la distemperie, sino «el color tenebroso y negro del humor atrabilioso».[25] Este énfasis en el color oscuro fue, sin duda, un poderoso símbolo que permitía traducir el lenguaje especializado del médico a expresiones cotidianas; era importante, además, porque según Velásquez era precisamente el carácter opaco del humor negro lo que impedía el buen funcionamiento de la comunicación nerviosa y cerebral, que se basaba en la transmisión lumínica de los espíritus animales y vitales. Más que el carácter grueso, compacto o espeso de los humores quemados, lo que impide que reflejen adecuadamente la actividad espirituosa es su opacidad; como la niebla, que es tenue en contraste con el cristal que deja pasar la luz a pesar de su dureza.[26] La lucidez mental era una expresión de la adecuada transparencia de los canales de comunicación nerviosa.

El doctor Velásquez conocía perfectamente la teoría aristotélica sobre la relación entre ingenio y melancolía, consignada en el Problema XXX, 1, e incluso la trae como ejemplo en su discusión sobre la influencia de los temperamentos en la enfermedad. Agrega que Galeno encontró que las causas de la prudencia debían atribuirse a la sequedad, uno de los temperamentos propios de los melancólicos; cita a Galeno en esa curiosa afirmación

de que las estrellas resplandecientes son prudentes debido a su sequedad: el hecho de que los viejos, que son secos, lleguen a desvariar en su senectud no se debe a la falta de humedad sino al exceso de frío en su naturaleza.[27] Lo que más le interesa a Velásquez es subrayar el hecho de que las elevadas habilidades de algunos hombres tienen por causa principal la buena calidad de los cuatro temperamentos, y cita en su apoyo a Marsilio Ficino, a François Valleriola y a Jason Pratensis.[28] Es probable que Juan Huarte haya conocido el libro de Velásquez, y es posible que en las enmiendas de la edición expurgada de 1594 haya añadido alguna alusión a las críticas del médico andaluz. Por ejemplo, en un largo añadido Huarte se refiere al problema de la sequedad de los viejos y las estrellas:

Algunos filósofos naturales quisieron sentir que la incorruptibilidad de los cielos, y aquello diáfano y transparente que tienen, y el gran resplandor de las estrellas, nacía de la suma sequedad que había en su composición. Los viejos, por esta mesma razón, discurren tan bien y duermen tan mal: por la mucha sequedad de su celebro todo lo tienen diáfano y transparente, y los fantasmas y figuras relumbrando como estrellas; y, porque la sequedad endurece la sustancia del celebro, toman tan mal de memoria.[29]

Podría pensarse que aquí Huarte contesta a Velásquez sin mencionarlo, para enfatizar el lado positivo de la sequedad y, por extensión, de la melancolía. Reafirma, además, la antigua idea de que hay una estrecha relación entre el micromundo de los temperamentos cerebrales y el macromundo estelar y celestial.

Me he detenido a exponer la crítica de Andrés Velásquez a Juan Huarte con el objeto de usar un ejemplo concreto en la interpretación de un problema propio de lo que se ha llamado «historia de las mentalidades».[30] Me ha parecido estimulante, además, introducirme en el extraño círculo formado por la mentalidad barroca discutiendo sobre la mente humana.[31] Por supuesto, como ha dicho Gustav Jahoda, las colectividades no piensan, solo los individuos lo hacen.[32] Un aparato mediador –como el sistema humoral– tampoco piensa aunque es inteligente: pero hace pensar a los individuos de acuerdo con lineamientos predeterminados. En este sentido, un sistema mediador o traductor nos puede dar claves para comprender la mentalidad de una época. Y además, lo que es muy importante, nos ayuda a entender los procesos mediante los cuales las mentalidades –o fragmentos de ellas– continúan funcionando con eficiencia a lo largo de diferentes épocas.

La discusión Velásquez-Huarte sobre la melancolía muestra antes que nada la presencia de un sistema autorreferencial casi totalmente cerrado. La prueba suprema de la argumentación se buscaba en los textos galénicos y casi nunca en la experiencia médica directa. Un importante médico de la época, Alfonso de Santa Cruz, lo expresó claramente: se refirió a Galeno como «casi divino cultivador de nuestro arte».[33] En el pequeño libro de Velásquez sobre la melancolía Galeno es nombrado, en promedio, una vez por cada página, en más de 170 ocasiones. La típica obsesión barroca que trata de entender los orígenes de la prudencia y del ingenio es introducida por los médicos al aplastante aparato galénico de interpretación de las funciones mentales, que es en cierta forma la imagen de una sociedad plagada de toda clase de males, locuras y enfermedades, como lo era la española del Siglo de Oro. En el interior de este aparato galénico reina la dama Melancolía con una fuerza sin igual: ella no solo proyecta una tétrica sombra sobre la humanidad, sino

que además se convierte en una esperanza, peligrosa pero atractiva, para alcanzar la prudencia y el ingenio. El doctor Velásquez, sensato y pedestre, desconfía de la melancolía, mientras que el inquieto Huarte siente la atracción de buscar una luz en la lúgubre oscuridad del humor negro.

Antes de seguir adelante, quiero advertir –así sea brevemente– que la teoría humoral, aunque su hegemonía fue aplastante, no fue la única explicación. Antiguas tradiciones médicas escépticas que rechazaban la existencia de entidades y causas no observables sobrevivieron hasta el Renacimiento. Por ejemplo, tenemos la edición impresa en el siglo XVI de las versiones de Celio Aureliano de los textos de Sorano de Éfeso.[34] Sorano fue un médico de la escuela metodista que estudió en Alejandría y practicó en Roma en la época de Trajano y Adriano. Uno de sus textos, traducido por Celio Aureliano (quien posiblemente vivió en el siglo V), fue el Tardarum passionum (Sobre las enfermedades crónicas), donde hay un capítulo sobre la melancolía. Allí se establece que el nombre de esta enfermedad proviene del hecho de que el paciente vomita bilis negra, pero que este humor no es ni la causa ni el origen del estado morboso. Pensar que el humor negro es la causa de esta enfermedad sería una afirmación de quienes adivinan en lugar de observar la verdad. La melancolía se caracteriza por ansiedad, abatimiento, silencio, sospechas, lloros sin razón alternados con jovialidad, y deseo de vivir combinado con tendencias suicidas. Sorano describe además otros síntomas físicos que, junto con los disturbios mentales, configuran el cuadro clásico ya conocido. En cambio, la descripción de las causas de la melancolía no hace ninguna referencia a la teoría humoral:

La enfermedad es más frecuente entre hombres, sobre todo de mediana edad; rara vez ocurre en mujeres y no es común en otras edades. Sus causas antecedentes son las siguientes: indigestión, vómitos habituales después de las comidas, ingestión de venenos, comida acre, aflicción y otras que puedan influir.[35]

La medicina metodista entiende las enfermedades como el efecto de estados anormales del cuerpo, que pueden ser de contracción (strictura, stegyobis), de relajación (solutio, rybis) o la mixtura de ambas (complexio, etitloké). La melancolía, según la versión de Celio Aureliano, es principalmente un estado de contracción, y a veces una condición mixta. Sin embargo, esta teoría –al carecer del poderoso ingrediente metafórico del humor negro– fue poco influyente durante la Edad Media y el Renacimiento: la teología prefería dogmas bien establecidos y no veía con gusto las dudas sobre la existencia de la bilis negra, propias de la medicina metodista.

La teoría humoral, en contraste, ofrece un maravilloso paisaje coherente y repleto de atractivas imágenes y metáforas. El sistema mental y cerebral en el que se aposentan los vapores de la melancolía funciona como una combinatoria de procesos mecánicos, reflejos ópticos, transmisiones neumáticas y cocciones químicas. Las imágenes y las sensaciones mueven fuerzas en la máquina mental e imprimen marcas en la sustancia cerebral similares a las que realiza un alfarero. Además de las impresiones, los mensajes cerebrales se difunden por ilustración y la luz de las ideas se expande o se bloquea en series entreveradas de transparencias y opacidades, de velos vaporosos y nervosidades cristalinas, de oscuras cenizas y destellos celestiales. El cerebro es también un aparato neumático de vejigas interconectadas, de sensuales transmisiones de fluidos vaporosos impulsados por las lentas y casi imperceptibles pulsaciones de los senecillos o ventrículos.

Y, además, la casa del alma es como una serie de estancias articuladas en torno de la cocina: allí ocurren hervores y fermentaciones de sustancias húmedas y tibias. Con frecuencia la humareda se extiende por toda la casa y se queman los fluidos; quedan después secas y duras cenizas sedimentadas, muros ahumados por la combustión de humores y soplos espirituales oscurecidos y desvirtuados. El complejo universo cerebral era, no obstante, comprensible e íntimo: trágicamente cercano a las inquietudes cotidianas, pero también estaba conectado a los secretos de la astrología y a los misterios de la teología. No era fácil orientarse en ese laberinto mental y cerebral de temperamentos, fluidos, emanaciones, espíritus, luces e impresiones. La idea de un laberinto interior era importante, pues dejaba un lugar para las opciones: a pesar de la influencia de astros, humores y temperamentos, la máquina cerebral debía ser flexible, ya que el libre albedrío estaba encerrado en la caja craneana y sus movimientos ocasionaban un cierto desorden en la casa del alma.

El carácter al mismo tiempo íntimo y misterioso –comprensible pero codificado– de la actividad del órgano cerebral del cuerpo humano fue un atractivo para los poetas, que usaban el poder metafórico de la medicina en forma similar a la evocación de imágenes mitológicas. Un hermoso ejemplo de este traslado del humoralismo a la descripción poética del vuelo del alma, que despega de la tierra corporal, lo hallamos en El sueño de sor Juana Inés de la Cruz.[36] El alma aprovecha el sueño del cuerpo para emprender su viaje. El dormir transforma el cuerpo en «un cadáver con alma, / muerto a la vida y a la muerte vivo» (202-203). Sor Juana nos da una visión de la forma en que la carne se va adormeciendo: la «templada hoguera del calor humano» (253) envía al cerebro los húmedos y claros «vapores de los atemperados cuatro humores» (256), con lo que se empañan las imágenes y la fantasía se desencadena; un «pincel invisible» (282) dibuja figuras mentales de criaturas sublunares y de ideas que no se ven. Calores, vientos, humedades y espíritus vitales permean un cuerpo dominado por el corazón, «miembro rey» (210), ayudado por el fuelle pulmonar, «imán del viento» (213), y caldeado por el alambique que digiere los manjares (243). Cuando el alma regresa, terminado ya su viaje platónico, a la casa corporal, sor Juana describe de nuevo el funcionamiento somático: termina el «hervor que resultaba bullicioso / de la unión entre el húmedo y ardiente, / en el maravilloso / natural vaso» (840-843). De allí dejan de emanar los vapores soporíferos que embarazaban el «trono racional» (847) y poco a poco los miembros, los nervios, los sentidos y los huesos abandonan el descanso nocturno del sueño:

Y del cerebro, ya desocupado,

las fantasmas huyeron

y –como de vapor leve formadas–

en fácil humo, en viento convertidas,

su forma resolvieron (868-872).

Las fantasías oníricas se disuelven y las imágenes que proyecta la «linterna mágica» (873) en la blanca pared cerebral se desvanecen. Los «negros vapores» (8) de la noche se retiran ante la llegada del sol que despierta al mundo. Octavio Paz considera que el alma que viaja en El sueño siente la misma zozobra angustiosa, por no poder transformar la

contemplación del cosmos en forma o idea, que siente el ángel que dibujó Durero en su grabado Melencolia I. El viaje del alma en el sueño poético de sor Juana sería como el vuelo melancólico del ángel de Durero.[37] Pero Frances Yates ha observado que el ángel de la melancolía no se halla en un estado de parálisis depresiva, sino en un intenso trance visionario;[38] esta interpretación se adapta mejor –como señala Jorge Alcázar– al poema de sor Juana.[39] En realidad, el alma del poema de sor Juana inicia un verdadero viaje científico –como ha sugerido Elías Trabulse– con la ayuda de las teorías herméticas de Athanasius Kircher y, agrego yo, de Galeno.[40] El vuelo intelectual nocturno del alma se aprovecha de la funesta sombra piramidal que emana de la tierra silenciosa y que se eleva pretendiendo alcanzar las estrellas, impulsada por los humores negros de la guerra corporal. La mente se sirve de la oscura melancolía para elevarse, como las pirámides luminosas, hacia el cielo. Pero la contemplación del caos cósmico enceguece al alma, que se ve obligada a retirarse a la sombra y, siguiendo el consejo de Galeno, toma una pequeña medida del veneno que nubla los ojos para poder mirar bien, desde la oscuridad, la gran cadena del ser: sueño imposible, pues el cuerpo despierta y el alma viajera debe regresar a su casa sin haber llegado a su fin.

2. EL PEQUEÑO LIBRO DE LA MELANCOLÍA

Puede parecer extraño que un médico andaluz del siglo XVI haya decidido escribir un tratado sobre la melancolía. Cuando el doctor Andrés Velásquez publicó en Sevilla su Libro de la melancolía,[41] en 1585, era un hombre de unos cincuenta años de edad que probablemente ya se sentía viejo. No sabemos si el humor negro lo había atacado, aunque es posible que así fuera. Vivía y ejercía su profesión en la pequeña ciudad de Arcos de la Frontera, no lejos del puerto de Cádiz y al sur de Sevilla. Era un hombre respetado que gozaba de una posición económica holgada, casado y padre de al menos cuatro hijos. El propio doctor Velásquez afirma en su libro que una de las principales causas que lo impulsaron a escribir fue la gran variedad de opiniones sobre un tema «de tanta importancia para la salud y bien público». Le irritaba especialmente ver que el vulgo ignorante celebrase a los detractores de las ciencias, y que la murmuración y la charlatanería pusiesen obstáculos a las verdades establecidas por «los mejores autores antiguos y modernos». Uno de esos detractores, a los ojos del doctor Velásquez, era el célebre médico Juan Huarte de San Juan, quien escribió uno de los ensayos más influyentes de la época, el Examen de ingenios, publicado en 1575 y prohibido poco después por la Inquisición.[42] Sin embargo, el doctor Velásquez no parece interesado en refutar en su conjunto el libro de Huarte, sino solo aquellas ideas que se refieren a la melancolía y que se apartan del canon galénico establecido.

Es dudoso que el médico de Arcos atendiese más casos de melancolía que víctimas de la peste o de la sífilis. En los mismos años en que Andrés Velásquez escribía su libro, la peste se extendió hasta su ciudad, donde adquirió una gran virulencia en 1584; ese mismo año se habilitó en Arcos un nuevo hospital. El miedo a las epidemias era tan grande que la ciudad obligaba a todos los forasteros que llegaban a pasar cuarenta días en el llamado «cotarro de los viandantes», una húmeda y estrecha cueva que se encontraba frente al hospital de San Sebastián.[43] Por otro lado, sabemos que la ciudad pagaba al doctor Velásquez desde 1571 un salario anual de 5.000 maravedís para curar a las prostitutas de Arcos, las cuales con seguridad sufrían más los estragos corporales de enfermedades venéreas que los efectos espirituales de la bilis negra requemada. Sin embargo, el libro del

médico de Arcos reflejaba las ansiedades de una época sumergida en la obsesión por la locura.

En el Libro de la melancolía el doctor Velásquez señala desde el inicio otro motivo adicional que lo impulsó a escribir su tratado: los exorcistas de la Iglesia católica debían aprender a distinguir la melancolía de la posesión demoníaca. Por ello Velásquez se dispone a resolver un problema que preocupaba a muchos en su tiempo: ¿es posible que un rústico labrador, por sufrir de melancolía, pueda hablar latín o discutir de filosofía sin haber estudiado nunca? Aquí se enfrentaba a un tema candente y práctico, pues en una época en que las persecuciones de brujas se extendían por toda Europa, los exorcistas acudían a veces a la medicina para reconocer señales satánicas en quienes eran afectados por síntomas que podían ser producidos por el morbo melancólico. El problema así planteado, además, se conectaba evidentemente con la antigua idea aristotélica de la relación entre el genio y la melancolía, lo que contribuía a darle un aura de extraordinario aunque misterioso atractivo.

El Libro de la melancolía de Andrés Velásquez no es un gran libro, y no obstante nos enfrenta a problemas que no son pequeños. Así como las circunstancias y los motivos de su publicación se hallan en la oscuridad, igualmente es un misterio aún no bien comprendido el hecho de que la melancolía se convirtiese en uno de los principales ejes culturales del Renacimiento. Desde Marsilio Ficino y el ángel de la melancolía grabado por Durero hasta el Quijote, Hamlet y Segismundo, el tema de la melancolía se inscribe profundamente en la cultura europea renacentista. Me parece que el estudio del pequeño libro del doctor Andrés Velásquez, precisamente porque se ubica en la tan deseada aurea mediocritas, nos ofrece claves interesantes y conexiones significativas. La vida y la obra de este médico provinciano se insertan en una encrucijada fundamental del Siglo de Oro español: entre la aldea y la corte, en contacto cotidiano con la miseria de los enfermos pero protegido por la sombra de los ricos, oscilando entre los dogmas de la Iglesia y los apetitos de la aristocracia, ejerciendo una antigua sabiduría en un contexto de sospechas, violencia y tensiones religiosas.

Las tensiones religiosas no eran únicamente las que confrontaban la ciencia médica con la teología. El saber médico se había asociado durante siglos a los judíos y, después de su expulsión, a los conversos. Además, la medicina del siglo XVI dependía casi totalmente de las fuentes hipocráticas o galénicas y de la interpretación que hicieran los grandes pensadores medievales árabes. La medicina estaba impregnada de formas no cristianas de pensamiento, ya fuesen gentiles, judías o árabes. Los siguientes versos burlones escritos por un médico famoso dan una idea de ello:

Galeno é Hipocrás

gentiles fueron por cierto,

y con ellos hemos muerto

un millón de hombres y más.

Abiçena moro es,

Isac y Rabí Moisés

judíos son de natura,

mas por ende su scriptura

no es quemada después.[44]

Podemos agregar que todavía en una época tan tardía como a principios del reinado de Felipe IV, los autores de una petición para reformar las investigaciones sobre «limpieza de sangre» se preguntan por qué un fabricante de espadas era automáticamente considerado limpio, mientras que un médico invariablemente era calificado de judío.[45] El problema es pertinente debido a que tradicionalmente se consideraba la melancolía como una enfermedad judía. Marcel Bataillon se ha preguntado si la melancolía española tiene una raíz renacentista o bien un origen judío.[46] ¿Se interesó el doctor Velásquez en la melancolía por ser él mismo de origen judío? No tenemos ningún dato que permita afirmar que el médico de Arcos fuese descendiente de judíos, pero sin duda el asunto no debió de serle totalmente ajeno, pues la sospecha rondaba a todos los que ejercían su profesión.

El doctor Velásquez, como dije, pensaba que su tratado sobre la melancolía era de la mayor importancia para el «bien público». Su texto no aclara a qué se refería precisamente, pero la sugerencia nos conecta con uno de los problemas más debatidos de la historia de España: las causas de la decadencia del imperio, idea de la cual se ha abusado en demasía; sin embargo, vale la pena continuar preocupándose por el problema desde diversas perspectivas, pues no cabe duda de que la España del Siglo de Oro sufrió cambios críticos considerables que dejaron huellas profundas en su evolución. Una de esas huellas fue la melancolía, que podría verse como un signo que anunciaba a los españoles del siglo XVI que el poderoso imperio se acercaba lentamente a su ocaso. Creo que esto es una simplificación, pero alude a un aspecto sobre el que es necesario meditar e investigar: la noción de melancolía formó parte fundamental de una densa textura cultural y sentimental que se extendió durante el Renacimiento por Europa. Las peculiaridades de esta textura pueden ayudar a explicar las grandes transformaciones que vivió el Occidente en los albores de la modernidad.

De hecho fueron los españoles del Siglo de Oro los primeros que se preocuparon por investigar las formas en que los temperamentos y los humores podían influir en el cuerpo social y político. La teoría humoral griega pasó de la medicina a los tratados políticos;[47] el mismo libro de Huarte, criticado por el doctor Velásquez, es una creativa aplicación de la ciencia médica a los problemas de la constitución social del saber.

En cierto modo, el pequeño libro de Andrés Velásquez es un auténtico micromundo que nos conecta con una gran diversidad de temas. Procuraré seguir algunas de las pistas que ofrece su lectura. El Libro de la melancolía es pequeño también físicamente: se trata de un volumen en octavo que cabe en la palma de la mano, y que consta de diez pliegos y ochenta hojas. Fue impreso en el taller de Hernando Díaz a costa de un editor, el mercader de libros Alonso de Mata. La licencia para su publicación fue otorgada, en nombre del rey Felipe II, el 18 de mayo de 1585. Su tamaño manual y el hecho de que no está escrito en latín, sino en castellano, indican las intenciones del autor y del editor sevillano: no se dirigía a los especialistas, sino a un público más amplio interesado en las formas melancólicas de la locura y en el funcionamiento del cerebro, de la conciencia y de

la actividad cognoscitiva. No ofrece remedios para los males que describe, pues los glosa en otro lugar, como notas explicativas al famoso Liber ad Almansorem (Kitab al-Mansuri) de Rhazes, gran médico persa medieval.[48] Lo que nos ofrece Velásquez es una descripción del cerebro y sus funciones, para discutir a continuación su influencia en la capacidad de estudiar las ciencias, en el genio, en los afectos y en la razón. Después se refiere a diversos temas relativos a la imaginación, la risa y las cosquillas, para mostrar la forma en que opera el cerebro. Todo ello le sirve de introducción y base para, en tres capítulos, explicar las causas y efectos de la melancolía. El libro concluye con un capítulo sobre el debatido problema de si la melancolía puede hacer que campesinos completamente ignorantes sean capaces de ponerse a hablar latín, filosofar, tratar temas de astrología o, incluso, adivinar el porvenir.

Con cierta llaneza de médico provinciano –aunque también con una notable erudición– este librito nos habla de la forma en que los españoles del siglo XVI observaban las enfermedades del alma. El doctor Velásquez, al estudiar los misterios de la mente, nos abre una pequeña puerta a la historia de las mentalidades. Y nos invita, también, a develar otro misterio: ¿quién era el médico de Arcos y por qué se interesó tanto por la locura y la melancolía? ¿Por qué el doctor Velásquez halló en el estudio de la sinrazón una razón para su existencia?

El libro del doctor Velásquez, como toda la medicina medieval y renacentista, está cruzado por una larga sutura que une la poderosa tradición galénica con el pensamiento escolástico cristiano. Esta sutura había sido tan bien cosida y duró tanto tiempo que fue muy difícil para la medicina científica moderna abrirse paso a través de ella. La medicina hipocrática, por la vía de Galeno, se había establecido en Occidente con una extraordinaria solidez, y había sido firmemente suturada a la escolástica gracias a los resistentes hilos elaborados por Averroes, Avicena y Rhazes.[49] De la misma manera en que la disección del cuerpo humano era muy mal vista, tampoco se toleraba que los pensadores y los médicos intentasen descoser la sutura galénico-escolástica para hacer una anatomía de las contradicciones que encerraba. El Libro de la melancolía describe con ortodoxia las funciones cerebrales y, en nombre de una postura cristiana, construye sus tesis mediante el abrumador peso de numerosas citas de Galeno, apoyadas ocasionalmente con referencias a la medicina árabe. Los textos clásicos de los gentiles y los moros son la base que le permite explicar cómo se cuecen en los ventrículos del cerebro los fluidos que impulsan las funciones recordatriz, raciocinativa e imaginativa, para usar las expresiones de Velásquez.

Durante el Renacimiento la melancolía se expandió como una idea clave, como una densa textura sentimental y sobre todo como un mito gracias a esta larga y sinuosa sutura que unía al pensamiento clásico con el humanismo cristiano.[50] En la España del siglo XVI también había una sutura que unía (y separaba) los restos del antiguo islam ibérico con el reino de Castilla. La reconquista había suturado violentamente las tierras de los moros con los reinos cristianos, pero no había detenido la enorme influencia del pensamiento islámico en la medicina y en otras ramas del saber, ni había hecho desaparecer a la población musulmana de Andalucía. La pequeña ciudad de Arcos, donde vivía el doctor Velásquez, estaba ubicada justo sobre la sutura y debía su nombre precisamente a ese hecho: en la Edad Media había estado emplazada exactamente en la frontera entre Castilla y los emiratos islámicos; fue llamada Medina Arcosh por los árabes, hasta que fue conquistada por los castellanos a mediados del siglo XIII. La vida de Arcos había sido durante siglos una vida de frontera, y en cierta medida sus habitantes en el siglo XVI continuaban

experimentando una existencia fronteriza. De la antigua mezquita de Arcos solo quedaba, oculto tras el retablo mayor de Santa María, el mihrab que señalaba hacia La Meca; pero la población musulmana en Andalucía era mucho más visible que el nicho tapado por el retablo.

Se ha dicho que España vivía en esa época una general obsesión por las fronteras, estimulada originalmente por la peligrosa y conflictiva proximidad de los emiratos islámicos.[51] Arcos es un buen ejemplo de esta obsesión que formaba parte del espíritu de conquista de los castellanos; a principios del siglo XVI la pequeña villa era poco más que una colonia militar en territorio árabe conquistado. Las tropas de Arcos habían participado activamente y de manera destacada en la guerra contra los moriscos de Granada, que se sublevaron en 1499 contra la agresiva campaña de bautizos forzados encabezada por el cardenal Jiménez de Cisneros. El rey Fernando en persona organizó la represión, y ordenó a los de Arcos que iniciasen el difícil asalto a la zona montañosa de Lanjarón, en las Alpujarras. Al año siguiente las tropas de Arcos acudieron a reprimir la sublevación de los moros en Ronda; cerca de allí, en la Sierra Bermeja, al ser cercados por los moriscos, mueren varios personajes importantes de la ciudad.[52] Hacia 1535, año en que posiblemente nació el doctor Velásquez, el ardor bélico de los arcenses ya se había apaciguado un poco y la ciudad había dejado de ser un campamento militar. Sus vecinos se empeñaron en financiar la construcción de suntuosas capillas para las iglesias góticas de Santa María y de San Pedro; también se ocuparon de levantar algunos conventos, como el de San Francisco, así como cofradías y hospitales. Pero lo que más gastó las energías de los belicosos vecinos de Arcos fue un pleito interno: los arcenses demandaron en 1530 al duque Cristóbal Ponce de León por despojos, e iniciaron un proceso que terminó en 1544 con un pacto de avenimiento que significó la derrota de los vecinos ante la voracidad del duque de Arcos. Se presentaron mil novecientos ochenta y ocho vecinos a firmar la escritura de concordia; entre ellos quedaron registrados solamente dos moriscos, en una región que sin duda estaba densamente poblada por personas de origen musulmán.[53]

Un cuarto de siglo después, en 1569, el duque que había despojado a los vecinos de Arcos encabezó a los caballeros de la ciudad en una nueva persecución de moros en la serranía de Ronda. Otro arcense comandó ese mismo año una compañía de arcabuceros que se dirigió a Granada para reprimir a la gran sublevación morisca que se extendía rápidamente y que conmovió profundamente a España hasta fines de 1570.[54] Fernand Braudel ha dedicado unas páginas memorables a esta guerra, y sus investigaciones lo llevaron a descubrir la importancia de la sublevación de diez mil indígenas moriscos, vasallos del duque de Arcos y del duque de Medina Sidonia, que protestaban porque los castellanos los secuestraban y los esclavizaban para venderlos como supuesto botín de guerra y arrebatarles sus mujeres y posesiones. Los señores los apaciguan y evitan que se unan a los sublevados que se han refugiado en las montañas.[55]

En esos años turbulentos el doctor Andrés Velásquez ya estaba cómodamente instalado en Arcos de la Frontera ejerciendo su oficio, después de haber terminado sus estudios. Se conoce poco acerca de su vida, pero sabemos que el 27 de noviembre de 1568 hizo bautizar a su hijo Juan en la iglesia de Santa María.[56] En esa época Velásquez era un joven médico de poco más de treinta años, casado con doña Ana de Vargas Rubiales; tuvo por lo menos otros tres hijos (dos hembras y un varón), pero no sabemos nada de sus ascendientes ni de su origen; suponemos que nació en Arcos, pero en los libros parroquiales de su época no hay información al respecto y su apellido aparece muy rara vez.[57] Podría ser que proviniese de una familia judía o conversa llegada de Portugal, pero esto no es más que una especulación. Lo que sí podemos documentar es que gozaba de

una buena posición económica: sabemos que tenía a su servicio diversos esclavos, como era común en toda familia andaluza acomodada. El mismo año en que hizo bautizar a su hijo, en 1568, en la parroquia de Santa María fue también bautizada la niña Jerónima, hija de dos esclavos del doctor Velásquez, Alonso y Catalina, que figuran con el apellido del médico.[58] En los años siguientes, entre 1580 y 1602, fueron bautizados nueve niños más, todos ellos hijos de tres esclavas del médico de Arcos, llamadas Jerónima, Josefa y Teresa; de la última fueron bautizados dos varones y cinco hembras. Solo en el registro de 1568 se menciona al padre; los demás solo citan a la madre por su primer nombre seguido de la mención «esclava del doctor Velásquez».[59] ¿Quién fue el padre de estas criaturas? ¿Fue el propio doctor? Otro dato revelador procede de una carta de poder que otorga Andrés Velásquez en 1587, dos años después de publicar su Libro de la melancolía, para vender a su esclava Catalina, «de color negra tezada, que será de edad de hasta veinte e ocho años poco más o menos». La carta de poder asegura que la dicha esclava «no es ladrona, ni borracha, ni huidora, ni tiene mal de gota, ni de corazón, ni tiene ojos claros e no ver»; afirma que no es casada y garantiza que si tuviera alguna de esas tachas el comprador la podrá devolver y recuperar los maravedís pagados por ella.[60] Deja el precio de la esclava a ser concertado con el comprador; de acuerdo con las cotizaciones de la época, podría haber sido vendida en unos 80 o 90 ducados.[61] Lo que no sabremos nunca es el motivo de la venta de la esclava negra: ¿prefirió el doctor a la esclava Teresa, que bautizó nueve hijos sin que se mencionara al padre? ¿Doña Ana, su señora esposa, se enojó y quiso separarla de la familia? ¿La consideraron demasiado vieja para servir? ¿O simplemente usó el dinero para comprar el órgano que ese mismo año regaló a los frailes agustinos y que le costó 180 ducados? Tampoco sabremos si en el momento de firmar de su puño y letra la carta de poder pensó que Catalina, su esclava negra, podría sufrir los estragos de la melancolía al cambiar de amo. Estos datos escuetos nos recuerdan la presencia de una frontera interior que con frecuencia es olvidada: la que segregaba a un numeroso grupo de personas que habían perdido la libertad. En Andalucía eran en su mayoría negros, pero había también muchos «esclavos blancos», menos apreciados, generalmente bereberes o moros. En Sevilla había en 1565 más de seis mil esclavos, en una población de 85.000 habitantes (el 7 %, comparado con el 9 % de Lisboa).[62]

Podemos imaginar que el doctor Velásquez, como todos los vecinos de Arcos, se sintió inquieto por las cada vez más alarmantes noticias de la sangrienta guerra de Granada. Así como la difícil relación con los moriscos agitaba sin duda los espíritus, el problema de la tradición árabe en la medicina también se había vuelto un tema espinoso. El doctor Velásquez había aprendido mucho de Avicena y, aunque lo critica, también lo alaba por «sus buenas letras e ingenios», junto con otros «graves autores» como Paul de Egina y Alejandro de Tralles,[63] a los que menciona inmediatamente después de los tres incomparables clásicos antiguos: Aristóteles, Hipócrates y Galeno; también hace referencias a Aecio y a Areteo.

A Avicena lo cita varias veces, casi siempre para criticarlo. Le reprocha, por ejemplo, que exagera el poder de la imaginación, pues el médico árabe creía que esta «potencia rectriz» era tan fuerte que podía alterar los elementos y engendrar lluvias.[64] Condena a Avicena, lo mismo que a Averroes, por aceptar que la tristeza y el miedo propios de la melancolía puedan ser producidos por una destemplanza fría y seca del cerebro sin presencia de humor negro; el doctor Velásquez afirma, apegándose a Galeno, que la tristeza melancólica es provocada por el color negro de un humor que oscurece y sume en tinieblas al espíritu, como lo había probado el «doctísimo Vallés».[65] Francisco Vallés era una de las más influyentes celebridades de la medicina española y encabezó un poderoso movimiento para desarabizar el pensamiento galénico. La base del galenismo arabizado

era el comentario escolástico del Canon de Avicena, que se había difundido gracias a la versión latina de Gerardo de Cremona. El Libro de la melancolía refleja esta tendencia renacentista y humanista en la medicina española que propugna por regresar a la pureza original de los textos hipocráticos y galénicos, rechazando las versiones y comentarios de los médicos árabes que eran vistos como símbolos del atraso. El doctor Vallés impulsó con éxito un movimiento encaminado a eliminar la enseñanza del Canon y de la lengua árabe en los estudios de medicina de las universidades.[66]

De esta forma se establece una relación entre la persecución de los moros y la desarabización de la medicina galénica. Para muchos cirujanos, los indígenas moriscos que habitaban en Andalucía eran tan atrasados como sus ilustres antepasados. Andrés Velásquez, al rechazar la tesis de Averroes sobre la existencia de melancolía generada por la flema o pituita quemada, afirma que esta opinión es seguida por «toda la común escuela de los bárbaros».[67] Empero, el doctor Velásquez no rechaza totalmente la medicina «bárbara»: no solo es evidente a lo largo del texto la influencia del canon árabe en la interpretación del mal melancólico, sino que exceptúa a Rhazes de su crítica; no solo no lo condena, sino que nos dice que está escribiendo los escolios al noveno libro del Ad Almansorem del gran médico musulmán. Así, el doctor Velásquez era al mismo tiempo un cultivador de la escolástica arabizante y un crítico de las desviaciones que cree observar en los médicos árabes con respecto al corpus hipocrático y galénico original. Las contradicciones de Velásquez son las de su tiempo, las de una sociedad que expulsa y martiriza a aquellos mismos de quienes depende y a quienes explota.[68]

Los estremecimientos de la guerra morisca llegaban a todos los rincones de Andalucía. En Arcos de la Frontera, durante ese sangriento año de 1569, los efectos de la lucha repercutían con tal fuerza que no dudo que la mano de cirujano de Andrés Velásquez temblase si tenía que curar a algún vecino de origen moro. Existía, fuera de los muros de la ciudad, un «barrio de los gomeles» donde residía población que tenía su origen en el antiguo grupo berberisco mercenario que se dispersó por muchos pueblos de Andalucía después de la caída de Granada en 1492. Los «gomeles» se integraron a la vida de Arcos y trabajaron principalmente como albañiles.[69] Nos ha llegado la noticia de un morisco de Arcos, llamado Juan Grande, que fue acusado de profesar la fe islámica, motivo por el cual la Inquisición inició un proceso en su contra. Juan Grande había rechazado unos huevos guisados con manteca de puerco y «dizía çiertas palabras que suelen dezir los moros» al iniciar sus labores (seguramente decía «bismillah»).[70] ¿A cuántos vecinos del doctor Velásquez se les podía probar su adhesión al islam por sus costumbres alimenticias y religiosas y por el uso de su lengua vernácula? Sin duda a muchos, sobre todo en el contorno rural; y como ellos había muchos miles más en España: todo un pueblo en quien la conversión forzada al cristianismo había logrado tan pocos efectos benéficos como la desarabización del galenismo en la medicina. Así como los obstáculos al desarrollo de la medicina no se encontraban en la influencia árabe, sino en su galenismo, de la misma forma el problema morisco no se hallaba en su islamismo, sino en la forma en que reaccionaba el poderoso cristianismo castellano ante la población indígena musulmana cuyos territorios había conquistado y colonizado.

El tema que escogió el médico de Arcos de la Frontera para su libro, al parecer el único que publicó en su vida, se ubicaba en el centro de una gran polémica. En aquella época, además, era un tema de moda muy frecuentado no solo por los médicos, sino también por los teólogos y los escritores.[71] Me parece que una de las claves que nos permite vislumbrar la gran importancia del problema abordado por Andrés Velásquez en su libro la podemos hallar en el nombre mismo de la ciudad donde fue escrito. La melancolía era un mal de frontera, una enfermedad de la transición y del trastocamiento. Una enfermedad de

pueblos desplazados, de migrantes, asociada a la vida frágil de gente que ha sufrido conversiones forzadas y ha enfrentado la amenaza de grandes reformas y mutaciones de los principios religiosos y morales que los orientaban. Un mal que ataca a quienes han perdido algo o no han encontrado todavía lo que buscan y, en este sentido, una dolencia que afecta tanto a los vencidos como a los conquistadores, a los que huyen como a los recién llegados. La melancolía podía desequilibrar a quienes traspasaban fronteras prohibidas, invadían espacios pecaminosos y alimentaban deseos peligrosos.

3. LA ENFERMEDAD CORTESANA

Durante el Siglo de Oro la melancolía fue una idea fundamental que rebasó con creces los límites de la medicina y permeó tanto la cultura como la política.[72] Era tan importante esta idea que, por ejemplo, muchos creyeron que el propio Felipe II terminó sus días como un rey melancólico recluido en El Escorial. Se ha dicho que El melancólico, la famosa obra de teatro de Tirso de Molina, tomó al mismo rey de España como modelo para su héroe, Rogerio, un hombre sabio y estudioso que contra sus deseos se ve obligado a gobernar; por esta causa pierde a su amada Leonisa y vive sumido en la melancolía, casado por conveniencia con su prima, una mujer a la que no ama.[73] No podemos estar seguros de que el personaje de Tirso fuese una representación del «rey prudente»,[74] pero sin duda refleja la antigua y extendida idea de que la vida en la corte era una fuente de melancolía y de tristeza.[75] De otra manera, una comedia atribuida a Lope de Vega, El príncipe melancólico, ya había descrito la melancolía simulada de su personaje como parte de una red de fingimientos cortesanos.

El caso de Dom Duarte, triste y efímero rey de Portugal en el siglo XV, es un precedente ejemplar. El mismo rey reconoció su melancolía y escribió diversos consejos para que los miembros de su corte estuviesen prevenidos. Dom Duarte fue invadido por la melancolía de joven, cuando su padre el rey Juan I lo cargó de trabajo administrativo a tal punto que no tenía tiempo ni para las visitas o la cacería. Para colmo de males, una gran plaga diezmó las amistades del joven Duarte, que adquirió un terror a la muerte y una intensa preocupación por la brevedad de la vida. Una parte de su Leal conselheiro, un notable texto filosófico y autobiográfico terminado de escribir hacia 1435, está dedicada a comentar la tristeza y la melancolía que él mismo sufrió. La melancolía de Dom Duarte, en cierta medida, procede de los problemas típicos de la corte: deshonra, saña, deseos no satisfechos, prisiones. A estas causas se agregan el miedo a la muerte, el sufrimiento espiritual, el humor melancólico y la suydade, como él llama a lo que se convertirá en la famosa saudade portuguesa.[76]

Cabría apuntar que en el siglo XII Maimónides ya había notado una relación entre la melancolía y los reyes. En un texto sobre las causas de los síntomas morbosos, el filósofo judío de Córdoba relata los tratamientos que aplica al sultán, que sufre de un temperamento más bien caliente, con «generación de vapores causados por la bilis negra, que es ocasionada por la combustión crónica de flema».[77] Recomienda, siguiendo las costumbres de los ancianos sabios de Andalucía, el uso de la corteza de la raíz de la buglosa (o lengua de buey), y no sus hojas como hacen los sirios y los egipcios, «porque tiene la virtud de dilatar el espíritu, borrando el humor negro y erradicando sus consecuencias».[78] La conclusión de Maimónides es interesante:

Ya he tratado a algunos que siguen el mismo curso que los reyes atacados de melancolía, un desorden que tiende hacia la manía, es decir hacia la locura salvaje [rabia]. En estos casos he agregado a la receta moderada el peso de un dracma de jacinto bien pulverizado, de un exquisito color granate, y se vieron muy beneficiados por ello después de su desesperación.[79]

En España, el sentimiento de que la vida cortesana podía ser causa de melancolía era una preocupación que reflejaba con frecuencia un fuerte resentimiento contra la corte por parte de diferentes grupos que se veían marginados frente al poder creciente de la monarquía absoluta. Al respecto es muy significativo el Menosprecio de corte y alabanza de aldea (1539) de fray Antonio de Guevara, un sorprendente libro que refleja el inmenso malestar de los hidalgos provincianos y de los habitantes de las aldeas ante las nuevas tendencias que los excluyen del poder. Guevara se lamenta de los años que perdió en la corte:

Mi vida no ha sido vida sino una muerte prolija; mi vivir no ha sido vivir sino largo morir; mis días no han sido días sino sombras muy pesadas; mis años no han sido años sino unos sueños enojosos; mis placeres no fueron placeres sino unos alegrones que me amargaron y no me tocaron; mi juventud no fue juventud sino un sueño que soñé y un no sé qué que me vi; finalmente, digo que mi prosperidad no fue prosperidad, sino un señuelo de pluma y un tesoro de alquimia.[80]

Los habitantes de la pequeña ciudad de Arcos de la Frontera, en la época en que nuestro Andrés Velásquez era un niño, experimentaron seguramente fuertes resentimientos hacia la corte. Tuvieron que sufrir las mezquinas agresiones del duque de Arcos, uno de los grandes de España, quien usurpó los extensos términos de la ciudad e impuso numerosos pechos y gabelas a los campesinos que tradicionalmente los cultivaban y aprovechaban sus pastos en común. Los hidalgos locales habían logrado desde la época de Alfonso el Sabio el disfrute para Arcos de sus términos, y estos derechos eran protegidos por los fueros de Toledo y Sevilla, hasta que llegó el duque Rodrigo Ponce de León y canceló los privilegios de que gozaban los vecinos notables de Arcos en materia de regalías, exenciones y derechos.[81]

No debe extrañarnos que los vecinos de Arcos, lo mismo que extensos sectores de la sociedad española, viesen la corte como una fuente de calamidades y de enfermedades. Fray Antonio de Guevara se reprocha los años pasados en la corte, que le han cargado de canas la cabeza, poblado sus pies de gota, privado su boca de muelas, llenado de arena los riñones, empeñado de deudas su hacienda y cargado de cuidados su corazón. «Y lo que es peor de todo», escribe Guevara, «que en ninguna parte tomo ya gusto y de mí más que de todo estoy descontento.»[82] La aldea, en contraste, era la imagen utópica del bienestar y el espacio natural de la libertad, el lugar donde las vanidades y las banalidades mundanas perdían sentido y se abrían paso los ideales estoicos que veían en la vida rural un camino de felicidad y salvación que preparaba a los hombres a bien morir. La vida aldeana, en cierta forma, parecía un excelente antídoto para la melancolía que emanaba de la corte y del poder central. ¿Pero acaso Arcos era un buen refugio para escapar de la

melancolía cortesana? La pequeña ciudad que hoy vemos es uno de los más bellos pueblos blancos de Andalucía, con sus casas encaladas y sus sinuosas callecitas apiñadas a lo largo de una peña, circundada por el río Guadalete. En la época del doctor Velásquez, la pequeña ciudad blanca vivía encerrada en el alto promontorio y su vida aldeana en cierta forma era un microcosmos que reflejaba las tensiones de toda España. El doctor Velásquez tenía su casa en una callejuela ubicada exactamente detrás de la iglesia de Santa María.[83] Para salir de Arcos el doctor solo podía usar tres puertas, pues la ciudad se hallaba completamente rodeada de murallas y precipicios; seguramente utilizaba solo la puerta de Belén, que abría su gran fachada a un castañar y al camino de Jerez; esta era la puerta principal, por la que solían entrar los nobles y los prelados y que recibía a los dignatarios y a los correos que traían noticias y documentos. El médico pasaría por esta puerta para visitar un molino de aceite de su propiedad, ubicado más allá del puente.[84] El regreso a casa debía de ser penoso, por la abrupta pendiente de la cuesta de Belén, donde seguramente se detendría en el Hospital de San Juan de Dios a visitar a un enfermo, o a contemplar, mientras tomaba aliento, la fachada gótica y el ajimez mudéjar de la suntuosa casa de los Espinosas; acaso en la calle Corredera vería alguna de las improvisadas justas de toros y cañas que allí solían celebrarse.

En el extremo opuesto, hacia el este, se hallaba la puerta Matrera, transitada por la soldadesca que vigilaba la sierra; era poco usada por los vecinos desde que las guerras contra los moros habían ido perdiendo intensidad. En sus cercanías había pocas casas, pero el doctor Velásquez llegaría con frecuencia hasta allí para visitar a sus amigos del convento de San Agustín. Al regreso podría escoger dos caminos: el que pasaba por la escarpada cuesta del Socorro, donde había una ermita, y llegaba a la parroquia de San Pedro, rival de la de Santa María, a la que pertenecía el médico. La rivalidad acerba entre los feligreses de las dos parroquias era tan intensa que duró varios siglos. En ocasiones el doctor Velásquez, después de escuchar la misa de los agustinos, tomaría otro camino, para pasar, más al norte, a visitar las prostitutas cuya salud le había encomendado el gobierno de la ciudad. Este camino lo acercaba peligrosamente a la tercera puerta de Arcos, la de Carmona, transitada por arrieros, gitanos, pícaros, sirvientes y gente ambulante de mal vivir. Esta puerta no era muy vigilada, y a su lado se hallaba el barrio popular de Zarahonda, poco frecuentado por las personas acomodadas como Andrés Velásquez. Justo afuera de la puerta de Carmona solían acampar los gitanos, que se dedicaban a la forja y a la cestería.

Pero la imagen apacible de la vida aldeana en Arcos de la Frontera no correspondía a una realidad preñada de amenazas y conflictos, como los despojos que sufrieron los vecinos de Arcos, quienes hacia 1530 iniciaron una demanda legal contra el duque Ponce de León por haberse apropiado tierras, dehesas y donadíos pertenecientes al concejo de la ciudad, y por haber usurpado los derechos de almotacenazgo, las rentas de un matadero y otros privilegios. Los ciudadanos se quejaban también de haber perdido exenciones inmemoriales y de tener que pagar al duque de Arcos imposiciones por el trigo que compraban los arrieros, el ganado, los paños y la ropa que se vende, lo mismo que por el aceite y el vino.[85]

El pleito duró muchos años, hasta 1544, en que se estableció un pacto de avenimiento y concordia entre los vecinos de Arcos y su duque. El pequeño Andrés Velásquez –si acaso vivía allí en esa época– debió de crecer en medio del ruido, las tensiones y las nefastas consecuencias de este pleito que ensombreció la vida cotidiana de Arcos de la Frontera. Formalmente los vecinos de Arcos habían obtenido dos fallos a su favor, pero el duque había usado todo su influyente poder para dilatar la resolución definitiva, al apelar, como

se decía en la época, «con las mil y quinientas doblas», lo que equivalía a depositar las doblas para que se las repartiesen los jueces.[86]

Los habitantes de Arcos se vieron obligados a transigir. Así, el 4 de septiembre de 1544 todo el vecindario, hombres y mujeres, fue convocado a voz de pregón y de campana herida a reunirse en el atrio de San Pedro. Es posible que el niño Andrés Velásquez, que tendría a lo sumo unos diez años de edad, escuchase al escribano público leer en voz alta los treinta y cinco capítulos de un convenio en el que el duque de Arcos acababa adquiriendo el pleno dominio de los bienes que había usurpado, a cambio de unas pequeñas concesiones.[87] La escritura de concordia fue firmada por mil novecientos ochenta y ocho vecinos, entre ellos treinta arrieros, veinticinco clérigos, veintidós pastores, dieciocho sastres, diecisiete carpinteros, dieciséis molineros, un maestro de escuela y un doctor. La mayoría no asentó su profesión, pero seguramente eran propietarios de tierra, ganaderos y agricultores.[88]

Unos diez años después de estos eventos en Arcos, nos encontramos a nuestro Andrés Velásquez viviendo, como estudiante, en otra pequeña ciudad andaluza. En Osuna –al este de Sevilla– se graduó de bachiller el 24 de febrero de 1554, en una nueva y modesta universidad fundada apenas unos cuatro años antes. La Universidad de Osuna era una de las pocas instituciones de educación superior en España que se hallaba financiada por la aristocracia laica, ya que la inmensa mayoría de las universidades y colegios mayores estaba en manos de la Iglesia. La de Osuna era considerada una universidad menor en la que había pocas cátedras y escasos estudiantes. Desde luego, las familias sevillanas ricas no enviaban a sus hijos a Osuna, sino que preferían Alcalá o Salamanca.[89] No mucho tiempo después, en 1555, el mismo año en que Felipe II sucedió a Carlos V, el ahora bachiller Velásquez probó haber oído un curso de medicina en la misma universidad. En el libro de grados se asienta que el estudiante es «natural de Arcos», lo que constituye el único dato que permite suponer que Velásquez nació en la misma ciudad donde ejerció su profesión durante medio siglo.[90] Andrés Velásquez debió de obtener su licencia para enseñar y ejercitar la medicina en Osuna, ya que consta en el archivo parroquial de Santa María, en Arcos, como el «licenciado» Velásquez cuando fue padrino de bautismo de una niña en octubre de 1557.[91] Al parecer, Andrés Velásquez continuó sus estudios de medicina en la Universidad de Alcalá, donde tal vez fue condiscípulo de Huarte de San Juan, quien habría terminado allí sus estudios en 1559.[92] Ese mismo año regresó Felipe II a España para establecerse allí y poco después, en 1561, instaló la corte en Madrid. No volvemos a tener noticias de Andrés Velásquez hasta 1568, cuando se encuentra ya establecido en Arcos de la Frontera y bautiza a su hijo Juan.

¿Qué relaciones tuvo el doctor Velásquez con el mundo cortesano? No lo sabemos, pero podemos imaginar que las tensiones del poder se dejaban sentir con fuerza en Alcalá, a cuya universidad se dirigían muchísimos estudiantes, incluso algunos de pocos recursos, que aspiraban a obtener puestos en la ramificada y creciente burocracia gubernamental y eclesiástica. Hay un episodio irónico inventado por Quevedo para describir la forma poco cortés en que eran recibidos los estudiantes nuevos en Alcalá. Cuenta Quevedo que en cuanto el Buscón pone un pie en el patio de la universidad, los estudiantes le tildan de «nuevo» y comienzan a escupir sobre el pícaro tal cantidad de gargajos que lo dejan «hecho aljufaina de viejo a pura saliva».[93] Este tipo de comportamiento, que Castiglione hubiera considerado salvaje y rústico (selvatico, contadinesco) según su influyente manual de buenas maneras, debía pasar por el tamiz de las rígidas y complicadas reglas de comportamiento que permitían que en la corte no se devoraran los unos a los otros.[94] Posiblemente los estudiantes españoles, con este comportamiento soez y agresivo, se

preparaban para resistir su futura inmersión en uno de los ceremoniales cortesanos más alambicados de toda Europa en el siglo XVI.

La corte menospreciada por Guevara se cobraba sus víctimas también, desde luego, entre los aristócratas y los hidalgos que se hallaban atrapados en su laberíntico ceremonial. Wolf Lepenies ha observado, siguiendo de cerca las interpretaciones de Norbert Elias, que las complicadas reglas de etiqueta eran una forma de pasar el tiempo, sin las cuales la aristocracia podría ser demasiado consciente de la pérdida de tiempo y del hecho dramático de que no tenían nada que hacer porque el absolutismo no les dejaba hacer nada. La cortesía y las buenas maneras eran un poder formal que compensaba el poder real que poco a poco iban perdiendo. Las reflexiones de Lepenies se refieren a la Francia del siglo XVII, pero pueden aplicarse perfectamente a la España del siglo XVI: una sociedad cortesana en la que cada vez era más importante matar el tiempo de una forma digna, matar un tiempo con el cual no se sabía qué hacer porque ya no quedaba nada importante por hacer. Al mismo tiempo, el aburrimiento debía ser reprimido en la corte, pues podía desembocar en peligrosos accesos de melancolía.[95] Guevara confirma esta peculiar tensión, cuando resume así sus experiencias en la corte:

La soledad poníame tristeza y la mucha compañía, importunidad. El mucho ejercicio cansábame y la ociosidad dañábame. Si estaba sano atormentábanme los cuidados, y si estaba enfermo justiciábanme los médicos. Finalmente digo y afirmo que muchas veces me vi en la corte tan aborrido y yo mismo de mí mismo tan desabrido que ni osaba pedir la muerte, ni tomaba gusto en la vida.[96]

Guevara revela con claridad la causa de su desesperación: «el rey no me daba lo que yo quería y el privado me negaba la puerta».[97] Esta actitud no solo refleja la molestia de los hidalgos provincianos ante la hostilidad de la corte, sino el malestar de toda la nobleza.

Se ha señalado que la crítica de las costumbres cortesanas de Guevara es también una expresión de las dificultades de una corte que, a mediados del siglo XVI, se encontraba saturada por la gran afluencia de hidalgos y agricultores de bajas rentas que buscaban en las ciudades una mejoría en su posición económica. Esta migración de la aldea a la corte fortalecía las actividades mercantiles y restaba fuerza a la nobleza tradicional, que buscaba la forma de convencer a los hidalgos de que permaneciesen en sus tierras, en las despobladas regiones rurales cuya población había sido, además, diezmada por las epidemias.[98] Ciertamente, Antonio de Guevara no critica la corte per se, sino que la defiende de la corrupción moderna y de las novedades que la desestabilizan; el mismo Guevara escribió un manual para orientar el comportamiento de favoritos («privados») y cortesanos ante los príncipes.[99]

Otro humanista que también se refugió en una aldea para escribir, Cristóbal de Villalón, nos dejó una descripción arquetípica de la imagen de la melancolía y de la acedia. En los curiosos diálogos entre un zapatero pobre y su gallo, consignados en El Crótalon (escrito a mediados del siglo XVI), hay un canto en el que se narra el descenso al infierno, en imitación de la Necromancia de Luciano. La primera figura infernal que describe es la melancolía en forma de mujer, alegoría que hizo famosa Durero gracias a su grabado Melencolia I. Cristóbal de Villalón la describe así:

vimos estar sentada en un rincón una muy rota y desarrapada muger. Esta era el lloro y tristeza miserable, estaba sentada en el suelo puesto el cobdo sobre sus rodillas, la mano debajo de la barba y mexilla. Vímosla muy pensativa y miserable por gran pieza sin se menear, y como al meneo de nuestros pies miró, alcançé a la ver un rostro amarillo, flaco y desgraçiado: los ojos hundidos y mexillas que hazían más larga la nariz, y de rato en rato daba un sospiro de lo hondo del coraçón, con tanta fuerza y aflición que parecía ser hecho artificial para solo atormentar almas con las entristeçer. Es este gemido de tanta efficacia que traspasa y hiere el alma entrando allí, y con tanta fuerça que le trae cada momento a punto de desesperación; y esta es la primera miseria que atormenta y hiere las almas de los condenados y es tan gran mal que sin otro alguno bastaba vengar la justiçia de Dios.[100]

A muchos hidalgos la corte debió de parecerles un infierno y la melancolía una enfermedad diabólica que atacaba a los adoradores de los poderes y de los placeres mundanos.

4. EL BAÑO DEL DIABLO

La melancolía solía asociarse a la capacidad de adivinar el futuro, lo que convertía a los enfermos mentales en sospechosos de posesión satánica. El doctor Velásquez cuenta una anécdota para evitar que sus lectores saquen conclusiones equivocadas sobre el poder profético de ciertas personas afectadas por la melancolía o la frenesía, poder que solo podría explicarse por la intervención del demonio. En cierta ocasión nuestro doctor caminaba en compañía de un ilustre caballero de la ciudad de Zafra, junto con otros hidalgos y varios criados entre los cuales se contaba un mulato llamado Juanico; el grupo, que se dirigía a Jerez de los Caballeros, paró en un mesón de Burguillos, una aldea donde todavía se alza un castillo edificado por los templarios durante la reconquista, en lo alto de una colina rodeada de bosques de encinas y alcornoques. El mulato, que era criado de don Fernando de Bazán, el caballero de Zafra, se puso a bromear con la mesonera durante la cena, ya entrada la noche, y la apuraba diciéndole repetidas veces: «confiésate, vieja, que te has de morir antes de media noche». La mesonera –que era conocida del mulato– lo tildó de borracho; poco después la vieja, al percatarse que había faltado agua para la cena, cogió un cántaro y fue a una fuente muy buena que se hallaba junto al caserío. Mientras sacaba agua cayó dentro de la fuente y se ahogó. Los hidalgos defendieron a Juanico, que de inmediato se había vuelto sospechoso, pidiendo que no procediesen contra él, pues todos eran testigos, incluido el marido de la mesonera, de que el mulato no había salido en ningún momento de la posada, de que solo se había burlado de ella y que sin consejo le había dicho aquellas palabras que resultaron proféticas.[101]

Esta historia trata de una persona que no está enferma pero cuya condición racial era una invitación a la sospecha; le sirve a Velásquez para criticar a Juan Huarte, quien en su Examen de ingenios cuenta el caso de un barbero que, mientras sangraba a una mujer frenética, ella le advirtió que le quedaban muy pocos días de vida y dio incluso el nombre de quien se habría de casar con su mujer: «fue tan verdadero el pronóstico», escribe Huarte, «que antes de medio año se cumplió».[102] Huarte concluye que es posible, sin

intervención del demonio, que los afectados de melancolía, frenesía o manía adivinen el futuro. Uno de los argumentos que aduce es el siguiente: si los demonios son capaces de conjeturar y discurrir a partir de ciertas señales y de esta manera alcanzar el porvenir, igualmente el ánima racional puede realizar los mismos alcances. Esta habilidad natural de imaginar lo que está por venir es agudizada por los grados de calor propios de una enfermedad que viene de la adustión de los humores, y que suele provocar una gran elocuencia.[103] Nótese que Huarte no descarta que el demonio pueda imaginar el futuro, pero cree que además existen casos de profecía natural libres de influencias satánicas.[104] Considera que si el demonio puede hacerlo, con mayor razón ello puede ocurrir por causas naturales. En contraste, Andrés Velásquez se niega a aceptar la existencia de fenómenos de adivinación producidos por causas naturales. Es posible que tuviese muchas dudas de la intervención del demonio en los casos de profecía y en otros fenómenos aparentemente sobrenaturales, como en el ejemplo de los rústicos que súbitamente hablan latín o filosofan sin haber estudiado antes. Pero no quiere (o no se atreve) a poner en duda los efectos de la acción del demonio: lo que sospecha es que no existen tales casos de predicción del porvenir, que serían a lo sumo, como en el ejemplo del mulato, meras coincidencias azarosas. El libro de Velásquez concluye diciendo que estos efectos pertenecen al mundo de lo maravilloso y que «no suceden por la fuerza de un humor, ni por la influencia de las estrellas, sino por actividad del demonio»; esta afirmación la hace en latín y, contra su costumbre, no la traduce.[105]

Esta discusión tenía una extraordinaria importancia y no se refería meramente a problemas teóricos de interpretación: ocurría en la época en que se extendió por toda Europa una funesta cacería de brujas que se cobró muchos miles de víctimas. Los médicos y los teólogos que veían en los síntomas de la melancolía la larga mano del demonio, condenaban a muchos enfermos mentales a soportar juicios inquisitoriales, que comenzaban con la tortura y terminaban frecuentemente enviando a los convictos a la hoguera. Poco antes de que Velásquez publicase su libro, había aparecido en París el libro de Jean Bodin De la démonomanie des sorciers (1580), que era un terrible manual de persecución de brujerías y una brutal refutación de las ideas más flexibles aunque contradictorias que Jean Wier (Johann Weyer) había desarrollado en su influyente libro De praestigiis daemonum; el texto de Bodin era una versión secular del Malleus maleficarum que era usado en los juicios eclesiásticos.[106] Bodin se negó tajantemente a aceptar que los fenómenos naturales atribuidos a las brujas fuesen una ilusión producida por la melancolía. Para el reputado jurista francés, las mujeres en general y las brujas en particular no podían ser afectadas por esta enfermedad:

jamás ninguna mujer ha muerto de melancolía, ni el hombre de alegría, antes por el contrario muchas mujeres mueren de extrema alegría, y puesto que Wier es médico no puede ignorar que el humor de la mujer es directamente contrario a la melancolía adusta que produce furor, sea que venga de a bile flava adusta aut a succo melancholico, como convienen los médicos. Ya que uno u otro proceden del calor y sequedad excesivas, como dice Galeno en su libro De atra bile. Pero las mujeres son naturalmente frías y húmedas, como dice el mismo autor y todos los griegos, latinos y árabes convienen en este punto.[107]

Además, Bodin cita la tradicional idea según la cual la melancolía vuelve sabios y contemplativos a los hombres, lo que le parece incompatible con la naturaleza del sexo femenino. La melancolía no ataca a las mujeres, cree Bodin, por efecto de la

menstruación; pero, como ha señalado Sydney Anglo, no nos explica qué sucede cuando las mujeres dejan de menstruar, condición que sería frecuente en las acusadas de hechicería, que en una elevada proporción eran viejas.[108] Bodin tampoco acepta que algunos ungüentos poderosos tengan propiedades alucinógenas que induzcan a ciertas mujeres a estados de sopor en los que sueñan que vuelan. Esto lo había afirmado Wier citando al médico napolitano Giovanni Battista della Porta en su Magia naturalis de 1558 y al gran matemático y médico Girolamo Cardano en su De subtilitate rerum de 1552.[109]

La asociación entre brujería y melancolía había sido destacada por el médico luterano Jean Wier en su famoso libro De praestigiis daemonum, publicado en Basilea en 1563.[110] Christopher Baxter ha demostrado claramente que Wier no era un espíritu lúcido y tolerante de raíz erasmista, sino un dogmático, severo y confuso luterano que utilizó las creencias en la hechicería para polemizar con los católicos, a quienes vio como practicantes de una magia diabólica similar a la de los infames magos que era necesario perseguir. Aunque reclamó cierta tolerancia hacia las brujas, que solo eran usadas por el demonio, exigió la represión de los magos, quienes usaban al diablo.[111]

Como ha señalado Sydney Anglo, el prestigio de Wier por rechazar las cacerías de brujas está mal fundado y ha opacado la gran importancia de la mirada escéptica de Reginald Scot, que en su Discoverie of Witchcraft de 1584 abre un camino crítico fundamental.[112] Wier creía que las mujeres son muy propensas a los vapores melancólicos, hecho que aprovechan los demonios para manipularlas. Pero los fenómenos supuestamente sobrenaturales –como volar por los aires, los aquelarres, la copulación con el demonio– son en realidad, para este médico, fruto de la imaginación depravada inducida por el demonio pero provocada por la bilis negra. «El diablo», dice Wier, «enemigo hábil, astuto y cauteloso, induce fácilmente al sexo femenino, el cual es inconstante en razón de su complexión, de creencias ligeras, malicioso, impaciente, melancólico por ser incapaz de dirigir sus afecciones: y principalmente las viejas débiles, estúpidas y de espíritu vacilante.»[113] En otra parte dice que el diablo «se mezcla muy fácilmente con el humor melancólico, como hallándolo apto y muy cómodo para ejecutar sus imposturas, razón por la cual San Jerónimo dijo muy a propósito que la melancolía es el baño del diablo».[114] Sin embargo, Wier no cree que todos los melancólicos son atormentados por el diablo, aunque sí establece que todos los demoníacos se vuelven melancólicos debido a las grandes enfermedades y dolores crueles que deben soportar, y cita como ejemplo a una mujer de Buderic que generalmente en época de Pascua se instalaba largo tiempo al lado de las tumbas de los cementerios.[115]

La idea de que los demonios se aprovechan de los humores, y especialmente de la atrabilis, para provocar males y visiones en las personas era muy común entre los médicos del siglo XVI. Dos importantes autoridades médicas, citadas por Andrés Velásquez, eran de esta opinión. Jason Pratz creía que los demonios se escondían en las vísceras para provocar sueños terroríficos y malestar.[116] Francisco Vallés, quien como he dicho encabezó en España la desarabización del galenismo, en su De sacra philosophia dijo que el demonio no nacía en el cuerpo mismo, sino que lo penetraba desde afuera para excitar la melancolía, transportando vapores negros, aumentando los fluidos atrabiliosos al fomentar la adustión o al evitar la evacuación del humor negro natural.[117]

La discusión de este tema fue muy importante en la España del siglo XVI, aunque es poco conocida. Algunos médicos adoptaron una defensa de la filosofía natural y de las explicaciones somáticas más flexible y avanzada que la de Jean Wier. Ya he señalado como los mismos Huarte y Velásquez adoptaron una actitud escéptica y cautelosa ante el problema. Quiero citar a otro médico español, Pedro de Mercado, que incluyó en sus

Diálogos de filosofía natural y moral (1558) una discusión entre un melancólico, un teólogo y un médico; este diálogo constituye un ejemplo representativo de las tensiones que cruzaban la época.

Pedro de Mercado era también andaluz, como Velásquez, y fue catedrático de la Universidad de Granada, ciudad de la que era natural. El sexto diálogo de su obra, «De melancolía», es una exposición ágil de la confrontación entre la moral cristiana y la ciencia natural en el tratamiento de esta enfermedad.[118] El melancólico (llamado Antonio) logra juntar al teólogo y al médico para que le expliquen su enfermedad, pero estos al principio se lanzan la papa caliente el uno al otro, pretendiendo cada cual que no es de su competencia el problema. El médico (Joanicio) sostiene que la melancolía es un asunto de conciencia y de miedos (escrúpulos) que debe atender la teología; y el teólogo (Basilio) sostiene que se trata de una enfermedad corporal que corresponde a los médicos curar. Sin embargo, cada uno acepta discutir su concepción del mal melancólico: el médico la define como «una mudanza de la imaginación de su curso natural a temor y tristeza, hecha por la tiniebla y obscuridad de los espíritus claros del cerebro».[119] Los melancólicos están siempre descontentos, recelan de todo, huyen sin que los persigan; los describe con una expresión popular: «es un pelear con el duende», para aludir a que ellos solos se juzgan, se preguntan, se responden, se condenan y se absuelven en una intensa lucha interior. En cambio, para el teólogo, es el demonio quien impide a los enfermos el «aprovechamiento del tiempo (teniéndolos suspensos, en vanas imaginaciones y tristes), como en persuadirles el aborrecimiento de sí mismos, amonestándoles mil géneros de desesperaciones, proponiéndoles medios para ejecutarlas, sin dejarlos un solo momento».[120]

A lo largo del diálogo, en el curso del cual se va describiendo la melancolía, el punto de vista del autor se expresa a través de Joanicio, lo que seguramente es una referencia al médico árabe conocido en Europa como Johannitius o simplemente Physicus (Hunayn ibn Ishaq, 808-873). En cierto momento, un cuarto interlocutor que cumple funciones de estímulo y mediación (Damián), resume la disyuntiva:

El señor Joanicio, como médico, todos los efectos de nuestros cuerpos los ha de atribuir a los humores; pero el señor Basilio y los teólogos dirán otra cosa. Porque les he oído decir que los malos pensamientos e imaginaciones que tenemos nos los mueve el demonio para turbarnos y tentarnos con ellas [...] el señor Joanicio pone la causa de esto dentro de nosotros y los teólogos la ponen fuera.

El teólogo, sin embargo, advierte que «muchas malas cosas pueden imaginar los hombres de sí mismos, sin que a ellas concurra el demonio»,[121] afirmación fundamental que abre un espacio al libre albedrío, pues el hombre no solo es tentado por el diablo sino también por su misma concupiscencia. ¿Cómo distinguir la propia concupiscencia de la tentación demoníaca? Por el gran temor y escándalo que padece el ánima cuando es afectada por el demonio. Pero aquí surge una nueva duda: ¿cómo pueden las medicinas corporales que prescribe Joanicio curar lo que es espiritual? El médico contesta así: «Aunque el ánima sea espiritual, mientras está encarcelada en nuestros cuerpos no obra sin instrumentos corporales.» No obstante, el médico admite que hay una dimensión extrasomática, pues dice que la melancolía también se cura con consejos de sabios; ante

lo cual el teólogo se queja de que con frecuencia los melancólicos hacen caso omiso de los confesores e interpretan todo en su perjuicio.[122]

Quiero poner otro ejemplo español, anterior a la obra de Mercado, que muestra la incredulidad de algunos médicos ante los poderes atribuidos a las brujas. El ejemplo procede de una famosísima farmacopea bellamente ilustrada, que traduce y comenta la Materia medica de Dioscórides. Este libro es conocido también porque fue despreciado por el melancólico don Quijote cuando, golpeado y muerto de hambre después de un imaginario enfrentamiento con dos ejércitos (que fueron rebaños de ovejas y carneros), responde a la invitación de Sancho a buscar yerbas curativas en los prados: «tomara yo ahora más aína un cuartal de pan o una hogaza y dos cabezas de sardinas arenques, que cuantas yerbas describe Dioscórides, aunque fuera el ilustrado por el doctor Laguna».[123] El doctor Andrés Laguna (1499-1563), posiblemente originario de una familia de judíos conversos de Segovia, se formó en Salamanca, París y Toledo; residió varios años en Metz, y en 1545 acompañó al emperador a Roma, donde se estableció durante doce años como médico de los papas Pablo III y Julio III; en 1557 regresó a Segovia, donde murió seis años después. En su versión maravillosamente ilustrada del texto de Dioscórides cuenta una historia personal muy significativa.[124] En la descripción del solano, «que engendra locura y que es planta titulada vulgarmente yerba mora», explica que produce «imaginaciones vanas, empero muy agradables», por lo que los ungüentos que se untan las brujas deben contener esta yerba, que les «imprime en el cerebro tenazmente mil burlas y vanidades, de suerte que después de despertar confiesan lo que jamás hicieron, para confirmación de lo cual quiero contaros una historia».[125] Y cuenta que tuvo que atender al duque de Lorena en 1545, que estaba malo en Nancy. Inculparon a dos brujos ermitaños, marido y mujer, que bajo tortura confesaron que no solo habían provocado la enfermedad del duque, sino que también habían logrado mediante artes diabólicas la muerte de su padre. El drama lo había desencadenado el mismo duque, que no había incluido al viejo brujo entre los doce pobres a los que cada año lavaba los pies el jueves santo; ello le produjo al anciano una enorme melancolía, que fue aprovechada por el diablo para inducirlo a hechizar al duque. La pareja de viejos ermitaños fue condenada a la hoguera, pero solo fue quemada ella, pues el marido obtuvo la gracia del duque con la promesa de que mediante un remedio secreto lo curaría; pero el viejo amaneció un día asfixiado y el duque murió poco después. El caso es que el doctor Laguna se enteró de que en la ermita de estos brujos habían hallado una olla con un ungüento verde «cuyo olor era tan grave y pesado que mostraba ser compuesto de yerbas en último grado frías y soporíferas, cuales son: la cicuta, el solano, el beleño y la mandrágora» Por medio de su amigo el alguacil, Laguna se procuró un bote del ungüento, que se llevó a Metz, la ciudad donde trabajaba. Allí realizó un verdadero experimento científico, cuyo desarrollo es la sustancia de toda la historia:

hice untar de pies a cabeza a la mujer del verdugo, que de celos de su marido había totalmente perdido el sueño y vuéltose cuasi medio frenética, y esto así por ser el tal sujeto muy apto, en quien se podían hacer semejantes pruebas, como por haber probado otros infinitos remedios en balde y parecerme que aquel era mucho a propósito y no podía dejar de aprovechar, según de su olor y color se colegía. La cual, súbito en siendo untada, con los ojos abiertos como conejo, pareciendo también ella una liebre cocida, se adurmió de un tan profundo sueño, que jamás pensé despertarla. Por donde, con fuertes ligaduras y fricciones de las extremidades, con perfusiones de aceite costino y de euforbio, con sahumerios y humo a narices y, finalmente, con ventosas, la di tal prisa que al cabo de treinta y seis horas la restituí a su juicio y acuerdo, aunque la primera palabra que habló

fue: «¿Por qué en mal punto me despertastes, que estaba rodeada de todos los placeres y deleites del mundo?» Y vueltos a su marido los ojos, díjole sonriéndose: «Tacaño, hágote saber que te he puesto el cuerno, y con un galán más mozo y más estirado que tú.» Y diciendo otras cosas muchas y muy extrañas, se deshacía porque de allí nos fuésemos y la dejásemos volver a su dulce sueño, del cual poco a poco la divertimos, aunque siempre le quedaron ciertas opiniones vanas en la cabeza.[126]

Podemos comprender que las mentes científicas que querían entender las causas naturales de muchos fenómenos extraños se encontraban ante un dilema inquietante. Muchos autores, como es el caso de Wier, daban una explicación natural pero buscaban la forma en que el demonio aprovechaba el funcionamiento de los fluidos corporales –mediante procesos miméticos, por ejemplo– para inducir ciertos estados espirituales maléficos como la melancolía. Otra opción, que fue la de Velásquez, consistía en buscar explicaciones naturales y, en caso de no encontrarlas en el canon científico establecido, dejar el territorio al demonio y a sus actividades sobrenaturales maravillosas ajenas a la lógica de la teoría humoral. Esta posición, llevada a su extremo, fue la que impulsó a Bodin a plantear que los actos demoníacos eran totalmente irreconciliables con las leyes de la naturaleza. Contra lo que se ha supuesto comúnmente, durante el siglo XVI no hubo una oposición tajante entre el punto de vista naturalista y la perspectiva demonológica; en realidad las explicaciones científicas naturales solían complementar e incluso apuntalar las prácticas demonológicas de los exorcistas.[127] La idea de que Satán, al interferir en los eventos naturales, debía respetar las leyes generales de la naturaleza era compartida por muchos especialistas en demonología. El criterio para identificar la presencia de efectos satánicos solía buscarse más bien en su carácter excepcional e inusual, y no en causas sobrenaturales o milagrosas; en ocasiones se usaba el calificativo preternatural para referirse a los fenómenos inspirados por el demonio.[128] En este sentido, la explicación que da el doctor Andrés Laguna a la actividad erótica de las brujas es una expresión típica de la época y un precedente importante a las tesis de Wier:[129]

podemos conjeturar que todo cuanto dicen las desventuradas brujas es sueño, causado de brebajes y unciones frías, las cuales de tal suerte las corrompen la memoria y la fantasía, que se imaginan las cuitadas y aun firmísimamente creen haber hecho despiertas todo cuanto soñaron durmiendo.

Allégase a todo lo suso dicho un no liviano argumento, y es que ansí aquella, como todas las que en tan infames ejercicios fueron hasta aquí convencidas, a una voz confesaron (según consta por sus procesos) que habían conocido muchas veces carnalmente al Demonio; y preguntadas en particular si habían sentido notable deleite en su acceso, respondieron constantemente que no, y esto a causa de la incorportable frialdad que sentían en las partes diabólicas: de las cuales también, a su parecer, se les revertía un humor frío como el hielo, y a manera de granizo, por las entrañas. Los cuales accidentes no pueden proceder d'otra causa sino de la excesiva frialdad del ungüento, que las traspasa todas, y se les mete en los tuétanos. Ansí que las tales, dado caso que sean escandalosas y merezcan un castigo ejemplar por hacer pactos con el demonio, todavía la mayor parte de cuanto dicen es devaneo; pues ni con el espíritu, ni con el cuerpo, jamás se apartan del lugar donde caen agravadas del sueño, y esta es la opinión de la mayor parte de los Teólogos, aprobada también por decretos de algunos Santos Concilios, conviene a saber: que el demonio no puede obrar sino por medio de naturales causas,

aplicando activa passivis; y que así, por su demasiado saber y agudeza, conociendo la virtud de semejantes ungüentos, se los enseña a las vanas brujas, para hacerlas soñar y creer infinitas burlas y vanidades.[130]

Con prudencia, el doctor Laguna agrega que, contra su conjetura, «algunos Varones Píos tienen por resoluto que el Demonio las puede transformar en cien mil fantasmas y llevarlas en cuerpo y en ánima por el aire», y declara que se remite al parecer de la Iglesia en Roma.

El tema continuó inquietando a los médicos españoles hasta muy avanzado el siglo XVII. Por ejemplo, Tomás Murillo, en un libro publicado en Zaragoza en 1672, escribe que «algunos autores dicen que el Demonio se alegra con el humor melancólico», pero que «aunque el Demonio pueda causar enfermedades innumerables, puede el Médico, como instrumento de la Divina Justicia, o cualquier otro varón de vida inculpable, piè & devotè, ahuyentar al Demonio».[131] Es mucho más interesante un ensayo del médico de cámara del arzobispo de Toledo, el doctor Alonso de Freylas, andaluz como Andrés Velásquez, publicado en 1605 y titulado Si los melancólicos pueden saber lo que está por venir, o adivinar el suceso bueno o malo de lo futuro, con la fuerza de su ingenio, o soñando.[132] Freylas parte de una distinción entre el humor melancólico que produce tan buena templanza como la que tuvieron Platón, Sócrates, Empédocles y Hércules, y la «melancolía negra causada por adustión y encendimiento de cólera», la cual «causa grandísimas enfermedades, como son locuras, melancolías extrañas, depravadas imaginaciones, y varios furores y pensamientos maníacos».[133] Le interesa la primera condición, en la que los hombres adquieren una fuerza natural en su ingenio y una profunda imaginación: ¿puede el alma de estos melancólicos –si se concentran retirándose a lugares oscuros o si se duermen con sosiego– deducir el porvenir?[134] El gran peligro, por supuesto, es que el demonio se aproveche de su estado melancólico:

sin culpa suya, ni pacto hecho con el demonio, son engañados, y aprovechándose el demonio del humor melancólico moviéndose en el cuerpo, y representando con él en la imaginación algunas cosas debajo de especie de bien, con resplandores que parecen celestiales: para dar a entender que es revelación del Cielo.[135]

Esta primera clase de adivinación, con sus características alucinaciones, es falsa, vana y diabólica. Una segunda clase es de carácter divino, como la de los santos profetas, y esta es verdadera. La tercera clase, según Freylas, es la adivinación natural, que no es verdadera ni perfecta, pero que tiene una inquietante similitud con la predicción del futuro:

pienso que con la fuerza del humor melancólico, ayudado de conjeturas o de causa interior natural que nos mueva [...] se podría en alguna manera decir algo de lo que está por venir [...]. Y el humor melancólico, aunque dispone, no es causa sino porque los que tienen abundancia de él tienen profunda imaginación y el cerebro caliente; y con este calor suelen discurrir mucho y hablar mucho, y de aquí les viene acertar en algo.[136]

Según Freylas no solo el demonio respeta y se aprovecha de las condiciones naturales y orgánicas. En muchos casos en que aparentemente hay una adivinación natural, es el propio Dios «el principio efectivo de la verdadera inspiración» y «dispone las cosas con su infinita bondad tan suavemente, que aún en las cosas sobrenaturales y milagrosas guarda muchas veces el orden natural».[137] Esta forma de adivinación tenía relación con ese campo de fenómenos desconocidos y misteriosos –ocultos a la mirada científica– pero que no se creía que eran de inspiración diabólica: era la llamada magia natural, la misma que había estudiado Giovanni Battista della Porta.

Es importante destacar un hecho paradójico: la crítica más coherente y sólida a la demonología no creció a partir de las ideas que establecían que el demonio actuaba por medio de causas naturales. De hecho, en muchas ocasiones las ideas médicas que proporcionaron argumentos científicos a las acciones del demonio y de los hechiceros, acabaron legitimando la demonología y fortaleciendo las cacerías de brujas. Se ha dicho que las nuevas tendencias en la medicina europea –más rigurosas y científicas– fueron erosionando lentamente las ideas medievales e incrementando las actitudes experimentales de los médicos, que cada vez observaban más síntomas específicos de cada enfermo («casos») y menos los textos galénicos o la posición de las estrellas. Esto ocasionó que un número creciente de casos extraños y peculiares escapase al diagnóstico y al tratamiento, lo que hizo que muchos médicos –como vimos en el texto de Pedro de Mercado– enviasen a los enfermos raros, muchos de ellos melancólicos, a los confesores y exorcistas para que los librasen de las garras del demonio.[138] Además, los cambios en la orientación de la medicina contribuyeron a la expansión de la cacería de brujas en otra forma tal vez más importante: la expansión y el fortalecimiento de las explicaciones científicas invadieron la demonología, pero no la debilitaron; por el contrario, fue la estrecha colaboración entre médicos y teólogos lo que proporcionó bases más sólidas a la demonología: pues el hecho de que los vuelos de las brujas o sus coitos con el diablo en los aquelarres fuesen en realidad ocasionados sea por humores negros o por ungüentos verdes, no excluía que detrás de todo ello hubiese influencias o pactos satánicos. En España, un buen ejemplo de la estrecha cooperación entre ciencia y demonología puede verse en el teólogo Pedro Ciruelo (1470-1560), un erudito muy versado en matemáticas y astronomía que escribió el influyente Tratado de las supersticiones (1541). Allí, por ejemplo, se explican las maravillosas capacidades de los demonios para comprender cosas secretas, por el hecho de que cuando fueron echados del cielo perdieron la gracia y la gloria «mas no perdieron sus habilidades de buenos ingenios, ni las ciencias que ellos alcanzan por su natural ingenio [...]. Y ansí tienen ciencia de toda la orden del mundo Corporal, y de todo el curso de la natura». Ciruelo describe a los demonios como unos extraordinarios científicos: «Saben la astrología, filosofía y medecina mejor y más perfectamente que todos los filósofos y sabios del mundo que son y fueron en los hombres.»[139] De esta manera, los demonios eran capaces de manipular el mundo corporal con mucha más habilidad que los médicos más doctos.

La crítica más aguda contra la demonología surgió del seno mismo de actitudes que, en cierto modo, podrían ser calificadas de menos científicas y más medievales. Me refiero a aquellas ideas que se oponían radicalmente a las interpretaciones médicas de los fenómenos diabólicos. Por ello, la agresiva demonología de Jean Bodin fue derrotada en su mismo terreno: Reginald Scot, que no era médico, partió también de la idea de que la explicación natural excluye estrictamente la influencia sobrenatural. Puesto que la demonología había adoptado una base natural, la alternativa que encuentra Scot es la de negar toda capacidad al demonio de manipular las causas naturales para sus fines malignos: «los diablos son espíritus», escribió, «no cuerpos. Ya que (como dijo Pedro

Mártir) espíritus y cuerpos están por antítesis opuestos unos a otros; así un cuerpo no es un espíritu como tampoco un espíritu es un cuerpo».[140] Scot redujo las influencias del diablo a un estatuto incorpóreo metafísico, desde donde era incapaz de ejercer su fuerza en la naturaleza corpórea.[141] Scot negó toda posibilidad de que los demonios o los espíritus interfieran en los asuntos humanos, y prácticamente declaró como inexistentes a los seres extraterrenales, que serían visiones provocadas por desórdenes mentales, efectos de enfermedades físicas o bien expresiones metafóricas de misterios que los hombres no pueden llegar a comprender plenamente.[142]

Por estas razones, la posición del doctor Andrés Velásquez de no admitir la presencia satánica en sus interpretaciones sobre la melancolía, es una actitud al mismo tiempo avanzada y atrasada. Es avanzada porque, como he señalado, para detener la expansión persecutoria de los demonólogos, fue necesario también establecer el territorio de la naturaleza como un dominio infranqueable para las potencias demoníacas. Pero era también una visión atrasada y medieval en la medida en que aceptaba la existencia de una dimensión maravillosa que solo se explicaba por causas sobrenaturales.

5. LA NOCHE OSCURA DE LA MELANCOLÍA

El doctor Andrés Velásquez vivía en una pequeña ciudad de intensa vida religiosa. Las actividades sagradas giraban en torno de dos imponentes iglesias, la de Santa María y la de San Pedro, y sus muchas y suntuosas capillas. Las familias ricas solían pagar para la construcción y mantenimiento de estas capillas, así como para el sostén de las ermitas, conventos y hospitales. Los días de fiesta titular de las ermitas, especialmente las del Cristo del Romeral y la de Fuen Santa, se organizaban grandes romerías, se celebraban bailes, se tocaba música y se presentaban corridas de toros. Estas fiestas eran todavía muy concurridas a mediados del siglo XIX.[143] Aún más importantes eran las fiestas del Corpus, financiadas por el ayuntamiento, en las que se representaban autos sacramentales y danzas. Eran contratadas célebres compañías de comediantes o de cómicos y se invitaba a «gitanos o cristianos nuevos de ambos sexos», cuenta el historiador local, «a quienes se pagaba un crecido salario por bailar en la procesión y en los días de la Octava».[144] No obstante, en 1587 la ciudad de Arcos acordó expulsar de ella a todos los gitanos que se encontrasen, dándoles dos días de plazo para abandonarla, so pena de una multa de seiscientos maravedís.[145] Todos aquellos grupos cuya sangre no era considerada limpia eran apreciados como parte de un espectáculo, pero en cambio no era fácilmente tolerada la convivencia con ellos. A los gitanos la amenaza de pagar una pena que no llegaba ni siquiera a dos ducados era suficiente para ahuyentarlos. En contraste, el mismo año en que fueron expulsados de Arcos los gitanos, el doctor Velásquez demostró su devoción religiosa regalando al convento de San Agustín un órgano que le costó 180 ducados. Los frailes agustinos se acababan de instalar en el edificio de un convento de monjas dedicado a san Juan de Letrán, fundado en 1539; pero estas monjas se unieron al convento de la Encarnación, no lejos de Santa María, y abandonaron el estrecho edificio que se hallaba cerca de la muralla y de la puerta Matrera. Los vecinos ricos ofrecieron sustanciosas limosnas para ampliar el edificio, ahora ocupado por los agustinos; se construyó un gran claustro de veintiocho columnas de jaspe negro, un retablo para la capilla mayor y otras obras de ensanche de la iglesia. El órgano obsequiado por el médico de Arcos había sido construido por el organista de la catedral de Sevilla.[146]

Me pregunto si a los monjes agustinos que recibieron el órgano el doctor Velásquez también les regaló el Libro de la melancolía, publicado dos años antes. La melancolía era una enfermedad bien conocida en los monasterios, donde con frecuencia ensombrecía las almas de quienes hacían esfuerzos por acercarse a la luz divina. En la conciencia religiosa europea la antigua idea hipocrática de la melancolía se había acercado a la peligrosa y mortal acedia que solía amenazar a los monjes solitarios, y que era considerada por Casiano como uno de los ocho vicios capitales (posteriormente, en la tradición gregoriana, fueron reducidos a siete y la acedia se asimiló a la pereza). La terrible parálisis anímica que amenaza al acedioso no proviene de haber olvidado el fin divino de su contemplación, sino del hecho mismo de que puede ver al objeto de su deseo pero no sabe cómo alcanzarlo, pues se interpone un inmenso abismo. Esta situación conduce a la tristitia, la desidia y el taedium vitae propios de la acedia y la melancolía. En un hermoso ensayo Giorgio Agamben ha señalado que la contracción de la voluntad que se experimenta con la acedia o la melancolía no proviene de una insuficiencia o debilidad del deseo, sino por el contrario de una exacerbación tan viva del amor por la divinidad que el objeto se vuelve inaccesible.[147] Habría que agregar que, en una dialéctica perversa, el alejamiento del objeto del amor llega a ser tan grande que logra extinguir al deseo mismo y, como consecuencia, surge una profunda indiferencia.[148]

No debemos extrañarnos de que a los místicos les preocupase mucho que la intensa experiencia interior del religioso fuese confundida con los síntomas de la melancolía, pues se daban cuenta de que el mismo camino que los comunicaba con Dios los podía también llevar al delirio morboso. Santa Teresa de Ávila temía que su éxtasis, que era un deseo que ardía como fuego interior, se pudiese confundir con la melancolía o con un engaño del demonio. Tan fuerte era su inflamación deleitosa, que la define con metáforas que pueden hacer pensar en la enfermedad: dolor deleitoso, tempestad sabrosa, que junta quietud con pena; pero «ser melancolía», escribió la santa, «no lleva camino nenguno; porque la melancolía no hace y fabrica sus antojos sino en la imaginación; estotro procede de lo interior del alma».[149] Sin embargo, muchas veces se cree que Dios le habla al alma, cuando en realidad «puede ser antojo, en especial en personas de flaca imaginación u melancólicos, digo de melancolía notable»; a estas almas enfermas no hay que explicarles que se trata de melancolía o del demonio, pues jurarán siempre que ven y oyen a Dios.[150] Más adelante compara el dolor sabroso de su éxtasis con la ebriedad o la melancolía, aunque se excusa por esta grosera comparación.[151] En la misma línea, tal vez a un italiano del siglo XVII el éxtasis de santa Teresa, representado en la famosa escultura de Bernini, le haya parecido un síntoma de melancolía erótica o incluso la expresión de un rapto orgásmico.

Es muy probable que el temor por los engaños que produce el delirio melancólico proceda de la propia experiencia personal de Teresa de Ávila, que de joven sufrió una extraña enfermedad, de resultas de las extremas penitencias que se impuso, que la dejó postrada durante mucho tiempo, sumida en tristezas profundas, aquejada de desmayos, mal de corazón, calenturas y dolores.[152] Santa Teresa vivió una dramática lucha interior hasta lograr una fulgurante conversión mística, cuando tenía ya cerca de cuarenta años, que la liberó del prolongado martirio que fue su vida: «Deseaba vivir –que bien entendía que no vivía, sino que peleaba con una sombra de muerte– y no había quien me diese vida, y no la podía yo tomar.»[153] Santa Teresa se regocijaba sumergiéndose en sus moradas interiores en busca de Dios, y trataba de entender lo que sucedía dentro de su cabeza, donde escuchaba la «baraúnda del pensamiento», que venía –creía ella– de la imaginación y no del entendimiento;[154] el hecho de no comprender «que hay un mundo interior acá dentro» producía conflictos internos y melancolías.[155] Santa Teresa escuchaba

un gran ruido dentro de su cabeza: «No parece sino que están en ella muchos ríos caudalosos y por otra parte que estas aguas se despeñan, muchos pajarillos y silbos, y no en los oídos, sino en lo superior de la cabeza, donde dicen que está lo superior del alma.»[156] Pero la santa asegura que no turba a su alma el estruendo de pensamientos que se agitan en su imaginativa y que provienen del demonio o de la miseria residual del pecado de Adán.[157]

Aunque tal vez la santa de Ávila reconoció en su propia vida interior los síntomas de la melancolía, recomendó decididamente que en los monasterios no fuesen admitidas mujeres presas de esta dolencia. Pero con frecuencia la melancolía hacía su aparición entre las monjas, lo que ocasionaba grandes trastornos. Para no caer en los ardides del demonio, santa Teresa decía que era menester doblegar a las melancólicas con el temor, pues el delirio de una sola monja podía inquietar a todo el monasterio: «Si no bastaren palabras, sean castigos: si no bastaren pequeños, sean grandes; si no bastare un mes de tenerlas encarceladas, sean cuatro, que no pueden hacer mayor bien a sus almas.»[158]

La lógica represiva se basa en la consideración de que en las melancólicas hay culpa, pues no se trata de locura sino de una actitud irracional que vuelve a las monjas ansiosas por ejercer sin freno su voluntad y su libertad. «Yo he miedo», dice Teresa, «que el demonio, debajo del color de este humor [...] quiere ganar muchas almas; porque ahora se usa más que suele, y es que toda la propia voluntad y libertad llaman ya melancolía.»[159] Sin embargo, la santa no solo recomienda el sometimiento a una estricta obediencia, sino también palabras cariñosas, ocupaciones en oficios, poco tiempo de oración, no comer mucho pescado y no ser sometidas a excesivo ayuno. La melancolía constituía un motivo de preocupación creciente en los monasterios españoles; una prueba de ello es el texto irónico de un discípulo de santa Teresa, fray Jerónimo Gracián, las Constituciones del Cerro (1582), cuya convocatoria se hace a nombre de un «fray Melanco Cerruno, provincial de todos los melancólicos, tristes y amargos de corazón, airados, inquietos, escrupulosos, coléricos, insufribles y desasosegados».[160]

Santa Teresa sabía muy bien que el viaje por sus moradas internas implicaba grandes sequedades espirituales, a veces producidas por la intensidad de la oración; y la sequedad producía intolerables «trabajos interiores», conflictos propios de la melancolía y de otras enfermedades.[161] Estos recios trabajos interiores los conocía también san Juan de la Cruz, discípulo de santa Teresa, que explicó las dificultades del alto camino del alma a través de la noche oscura, en busca de la luz divina; es un «camino de oscura contemplación y sequedad» en el que el alma se cree perdida ante tantos trabajos, aprietos y tentaciones, sobre todo cuando le dicen «que es melancolía, o desconsuelo, o condición, o que podrá ser alguna malicia oculta suya».[162] San Juan, de entrada, se preocupa por definir la profunda noche oscura que lleva al alma amante hacia el alto Amado, y por «conocer si es melancolía o otra imperfección acerca del sentido o del espíritu».[163] Desea fervorosamente sumergirse en la noche oscura porque cree que solo así podrá alcanzar el más alto grado de perfección:

¡Oh noche que guiaste,

oh noche amable más que la alborada;

oh noche que juntaste

Amado con amada,

amada en el Amado transformada![164]

Hay un momento muy preciso en que al religioso le conviene abandonar la meditación para pasar a un estado contemplativo. Tres señales, advierte san Juan de la Cruz, nos permiten comprender que ha llegado el tiempo de la contemplación: sequedad en la imaginación, desgana de fijarse en cosas particulares y gusto por la soledad. Discurrir y meditar ya no producen resultados jugosos: ahora se busca una atención amorosa general y se tienen ganas de estar a solas con Dios. Hay que tener mucho cuidado en percibir este momento y ver que no falte ninguna de las tres señales, pues podemos confundir el estado precontemplativo con una condición melancólica:

porque aunque se vea que no puede discurrir ni pensar en las cosas de Dios y que tampoco le da gana pensar en las que son diferentes, podría proceder de melancolía o de algún otro jugo de humor puesto en el cerebro o en el corazón, que suelen causar en el sentido cierto empapamiento y suspensión que le hacen no pensar en nada, ni querer ni tener gana de pensarlo, sino de estarse en aquel embelesamiento sabroso.[165]

En este estado melancólico, que puede ser muy atractivo, falta una condición esencial: el deseo de estar en amorosa soledad con Dios. No basta la sequedad imaginativa de un alma que divaga sin asidero: la contemplación requiere además de la inmersión en una oscura y extraña solitud acompañada. En la Noche oscura del alma, san Juan de la Cruz describe otra vez, pero en términos distintos, las señales que permiten discernir el momento de la contemplación y separarlo de un peligroso estado melancólico. El proceso es descrito aquí en forma más fuerte, como una horrenda purgación del alma, que consiste en un terrible bloqueo de la capacidad de meditación, un disgusto por todo lo mundano y una pena amarga por no poder servir a Dios.[166] Por supuesto, san Juan propone un juego poético que lleva al lector a sentir carnalmente –como deleitable erotismo y como dolor o enfermedad– la experiencia religiosa. Recurre a metáforas amorosas y patológicas para llevarnos muy cerca del placer sexual o del desorden mental, lo que nos acerca a su propuesta mística en una forma vívida y desgarradora.

Habría que preguntarse si la noche oscura de san Juan es más que una poderosa metáfora. Según el psiquiatra Javier Álvarez el gran poeta místico sufría una depresión endógena, cuyos síntomas se reflejan en su descripción de la noche oscura.[167] Me parece indudable que san Juan tomó de experiencias propias y ajenas, así como de la cultura médica de su época, las ideas para dibujar el penoso camino del espíritu en su búsqueda de Dios. Pero el estudio psiquiátrico no toma en cuenta suficientemente la preocupación del santo por diferenciar la enfermedad del sufrimiento místico propiamente dicho. Hay además un hecho fundamental que se pasa por alto: Juan de la Cruz, además de expresar la sintomatología del morbo melancólico, utiliza metafóricamente el penoso proceso de curación que solían recomendar los médicos desde la Antigüedad: la catarsis o purga de los malos humores. La terrible sequedad ligada a la melancolía podía remediarse mediante métodos blandos de humectación (dietas a base de alimentos húmedos, baños). Pero cuando la melancolía persistía, se usaban remedios violentos que provocaban la

expulsión o evacuación de los humores y vapores superfluos; se aplicaban métodos duros que podían provocar múltiples sufrimientos y molestias: vomitivos, laxantes, irritantes, diuréticos, estornutatorios, sangrías y cauterios. Para ello se usaban drogas, infusiones, clisteres, fricciones, cortes en las venas, sanguijuelas, hierros calientes o trepanaciones, con el objeto de limpiar el cuerpo y expulsar las impurezas. Es comprensible que san Juan –que tal vez sufrió alguno de estos remedios– buscase un paralelo entre la curación del cuerpo y la del alma, la cual también debe pasar por una contemplación purgativa extremadamente dolorosa. El alma debe purificarse, evacuar todas las potencias y aficiones, purgar los sentidos y las pasiones, apagar la sensualidad y el gusto, vaciar la memoria y el entendimiento, expulsar las ignorancias e imperfecciones. La metáfora es evidente: «esta divina purga anda removiendo todos los malos y viciosos humores, que por estar ellos muy arraigados y asentados en el alma no los echaba ella de ver, y así no entendía que tenía en sí tanto mal».[168] El alma solo puede ver los humores corruptos en las tinieblas de la purgación, alumbrada por la oscura luz de la divina contemplación. Para san Juan de la Cruz, la noche oscura no es solo la enfermedad, sino sobre todo la dolorosa aplicación del remedio y el penoso camino de la curación del alma.[169]

Otro gran poeta de la época, pero que no formó parte propiamente de la veta mística, se refirió también a la melancolía. Fray Luis de León, a raíz de un célebre caso de sueños proféticos, fue consultado por uno de los implicados en el proceso inquisitorial contra Lucrecia de León para conocer su opinión sobre la extraña vidente y sus dotes adivinatorias. Luis de León estaba persuadido, según le escribió a Alonso de Mendoza en 1588, de que no era un caso de «melancolía o ilusión», por lo que terminaba su dictamen diciendo: «Si yo tuviera poder sobre esa persona [Lucrecia de León] la exorcizara como a energúmeno sin que ella entendiera lo que era, y pudiera ser que con eso pasara los sueños en que ella, a lo que parece, anda inocente.»[170] Unos años después el mismo defensor de Lucrecia, Alonso de Mendoza, fue recluido en las cárceles secretas de la Inquisición y fue diagnosticado como loco melancólico.[171] Fray Luis de León también había conocido esas cárceles y había levantado sospechas por ser descendiente de judíos.

La conexión entre los sueños y la melancolía ya había llamado la atención de Luis de León. En su hermosa Exposición del Libro de Job interpreta las visiones nocturnas de Elifaz como causadas por la melancolía (Job 4:13); la revelación ocurre durante un sueño profundo –una pesadilla–, en el momento más oscuro de la noche:

cuando las tinieblas espesas y la soledad que nace del silencio de todo, causan horror en el ánimo, y cuando todo lo que se ve o se imagina ver, como no se devisa, hace asombramiento que espeluzna el cabello; y cuando el humor melancólico, que escalentado con el sueño y esforzado con el alejamiento del sol, se mueve en el cuerpo, y con los humos que envía, apretando el corazón y ennegreciendo la imaginación y sentido, cría sueños pesados y horribles.[172]

Según Luis de León, el mismo Job sufre de melancolía; cuando el castigado varón yace enfermo (Job 7:13), lo imagina de noche en una cama caliente como un horno:

porque las enfermedades de humor melancólico, cual este era, toman fuerza con las tinieblas, que son la hora propia cuando la melancolía hierve y humea; de manera que, si se vela, arde en negras llamas el lecho, y, si se duerme [...] el humor negro, movido con el sueño, turba en la imaginación las especies y tíñelas de su mala color, de que resultan espantables figuras que atemorizan y espantan el ánimo del que duerme.[173]

La noche oscura de Luis de León no es la que imaginó Juan de la Cruz. En su actitud ante la oscuridad de la noche, fray Luis se acerca más a Teresa, pues al igual que la santa, aprecia la soledad deslumbrante de la que habló Américo Castro.[174] Las negras llamas de la melancolía son una terrible enfermedad que llena el cuerpo de apostemas y llagas, y producen increíbles tristezas y recelos.[175] En su diagnóstico, Luis de León es muy ortodoxo al aplicar sus conocimientos de medicina, citando a Galeno y a Aecio:

sabido es lo que el padre de los médicos dice, «que la melancolía a los que fatiga, los hace tristes y muy temerosos, y de ánimo vil». Y otro médico muy señalado: «Unos, dice, temen a sus más amigos; otros se espantan de cualquier hombre que sea; este no osa salir a la luz; aquel busca lo escuro y lóbrego; otro lo teme y lo huye; algunos se espantan del vino y del agua y de todo aquello que es líquido; y como la melancolía sea de muchas diferencias, pero en todas es común y general el hacer tristeza y temor; que todos los melancólicos se muestran ceñudos y tristes, y no pueden dar de su tristeza razón, y casi todos los mismos temen y se recelan de lo que no merece ser recelado.»[176]

El diagnóstico de la enfermedad de Job le sirve también a Luis de León para explicar el motivo que lo lleva a ofender a Dios al desear quitarse la vida (Job 7:15). No es la voluntad guiada por la razón la que inspira a Job impulsos suicidas: es su dolencia, es la calidad del humor que

por una parte, ennegrece la luz, y ansí borra todo lo que es alegría, y por la misma razón representa la vida como cosa escura y tristísima; y, por otra parte, los temores de las visiones que el mismo humor acarrea, hácenla odiosa y aborrecible. Y ansí por natural consecuencia los tocados de esta calamidad apetecen el salir de la vida luego, y por cualquier manera que sea; y es señal del deseo lo que acontece en el hecho en muchos de estos que lo ponen por obra, y se despeñan o ahogan.[177]

Habría que agregar el hecho de que el propio Luis de León sufría de melancolía, y que por lo tanto, cuando se refería a los estragos del humor negro, sabía por experiencia en carne propia de qué se trataba. Se han encontrado diversas muestras de que el fraile agustino era melancólico, pero hay una que es reveladora. Estando preso en 1572, acusado de haber traducido y dedicado a una religiosa amiga suya el Cantar de los cantares de Salomón, fray Luis solicitó al tribunal inquisitorial licencia para recibir de una monja en el monasterio de Madrigal «una caja de unos polvos que ella solía hacer y enviarme para mis melancolías y pasiones del corazón que ella sola los sabe hacer y nunca tuve de ellos más necesidad que ahora».[178] Las visiones místicas no lo atraen, y con tranquilidad usa drogas

para evitar las melancolías que lo asaltan en la cárcel y ahuyentar los sueños nocturnos y terrestres. Si hay un éxtasis en Luis de León, este se expresa en su sabiduría sosegada, estoica, ante la oscuridad del cuerpo en el que su alma está encarcelada.

La relación entre el éxtasis místico y la melancolía fue algo más que un poderoso recurso barroco de los poetas. Fue una amenaza real que acosó a los hombres y a las mujeres que buscaron intensamente un camino personal y directo hacia Dios. Jacob Böhme, en la misma época, expresó una inquietud similar: confesó su angustia porque veía una incongruencia entre la lejana circunferencia azul del cielo, donde los sabios suponían que reinaba Dios, y la cercanía de un mundo contradictorio lleno de miserias y de bienes, de seres animados e inertes, y de cólera y amor. Ello le produjo choques violentos hasta que, como escribió en Aurora,

al fin caí en una profunda melancolía y tristeza al contemplar el gran abismo de este mundo; al ver el sol y las estrellas, así como las nubes, la lluvia y la nieve; al considerar en mi espíritu la entera creación de este mundo.

Ya que en todas las cosas hallé mal y bien, ira y amor, tanto en las criaturas inanimadas, como la madera, las piedras, la tierra y los elementos, como en el hombre y las bestias.

Böhme no podía soportar el vértigo ante un abismo en el que coexisten el bien y el mal; se preguntaba sobre el valor que podría tener ante Dios la pequeña chispa que era el hombre, sumida en la inmensa obra del cielo y la tierra:

Ello me puso muy melancólico y me llenó de confusión, y ni siquiera podía consolarme la Escritura a pesar de que la conocía bien; además el demonio no descansaba y me insuflaba con frecuencia pensamientos paganos sobre los cuales guardaré aquí silencio.[179]

El problema le pareció a Böhme tan importante que dedicó un pequeño libro al tema, Para los melancólicos, escrito con el propósito de mostrarles a aquellos de espíritu afligido el origen de su tristeza y la manera de resistir y remediar el abatimiento y la tentación.[180] Si el alma está vestida con esta complexión y de ella toma su alimento –dice Böhme–, entonces su fuego arde con extrema oscuridad, lo que es aprovechado por el demonio para asaltarla. Sin embargo, no todas las tentaciones provienen del demonio: en los melancólicos la pesada tristeza que los abate procede de las imaginaciones del alma. Previene a los melancólicos contra la ebriedad y la ira, ya que puede encenderse el fuego de la imaginación o bien la rueda de la naturaleza comenzar a dar vueltas locamente, con ruido tumultuoso, en el vacío interior, de tal manera que los pensamientos no se fijan y los miembros exteriores del cuerpo también giran impulsados por la rueda interior.[181] ¿Este tumulto ruidoso era el mismo que santa Teresa escuchaba dentro de su cabeza?

Alexandre Koyré, en su excelente ensayo sobre la filosofía de Böhme, ha mostrado que el desorden y la inarmonía interiores del melancólico manifiestan, en última instancia, una falta de armonía entre el espíritu y la carne.[182] No se trata como en santa Teresa (o como en Lutero, dice Koyré) del agobiador peso del pecado: es la contemplación de un mundo que es incapaz de comprender, de un universo que carece de sentido. La melancolía de Böhme viene de la contemplación de un mundo sin Dios o, como señala Koyré, donde la

divinidad solo está presente por los efectos devastadores de su cólera. La mezcla insensata de hombres, bestias, piedras y estrellas, en la que se reúnen la bondad y la maldad o el amor y el odio, constituía para Böhme un mundo sin salida del que no se podía escapar ni siquiera con la ayuda de las sagradas escrituras.

Pero allí donde Böhme veía los peligros del Ungrund y del Abgrund; donde santa Teresa sentía una inflamación interior y antojos imaginarios; donde san Juan de la Cruz sufría la oscura y seca purgación del alma: allí mismo donde los místicos se debatían entre el abismo del humor negro y el camino de la noche oscura, pedestres y sensatos médicos como Andrés Velásquez vieron la influencia tenebrosa de una bilis oscura que sumía al cerebro en la sombra del miedo, de la tristeza y de las más corruptas imaginaciones. En estas condiciones, y bajo el influjo del humor negro, el mundo aparece a los melancólicos como amenazador, agobiante y carente de sentido. Para el doctor Velásquez, y siguiendo a Galeno, la enfermedad es debida al «color tenebroso y negro del humor atrabilioso» y no a la «destemplanza de las calidades»,[183] como suponían Avicena y Averroes. Quiere decir que el miedo y la tristeza son producidos por la falta de luz y resplandor natural en los espíritus que fluyen al cerebro, y no solamente a que los instrumentos del alma se sequen y se enfríen. De la misma forma en que casi todos los hombres temen a las tinieblas, de igual manera el humor oscuro que ensombrece el cerebro produce miedo en los melancólicos y, más allá del miedo, en casos extremos, «hay muchos de estos melancólicos que vienen a perder de tal manera el sentido y la razón, y quedar tan espantados y faltos, que de todas las cosas quedan ignorantes y, desacordados de sí mismos, guían y pasan su vida a manera de bestias».[184] Para el doctor Velásquez la oscuridad no se hallaba en el mundo exterior, sino en el cerebro del melancólico.

Por este motivo, muchos médicos veían con sospecha los arrebatos místicos de algunos religiosos. El doctor Alonso de Freylas, a quien ya he citado, creía que el demonio en ocasiones llevaba luz engañosa a gente sumida en la oscuridad del humor negro, y pedía

a la gente recogida, melancólica, de profunda imaginación y muchas vigilias y ayunos, no dar crédito con facilidad a sus melancólicas visiones, revelaciones, raptos, sino que al punto se humillen conociendo su miseria y bajeza, y consulten confesor sabio, prudente y devoto, ejercitado en semejantes casos.[185]

Agrega Freylas que el demonio adopta la figura de un ángel de la luz, provocando en los melancólicos «grandes rupturas en sus raptos y éxtasis». De esta manera, el humor negro no solo amenazaba a los religiosos bajo la forma de la acedia, ese terrible torpor del alma, sino también mediante falsos accesos de misticismo. De hecho, como he señalado, la acedia y la melancolía pueden ser vistas como o confundirse con un camino hacia el éxtasis místico. En contraste con las tesis de Freylas, es interesante citar las opiniones de un jesuita de origen irlandés, Miguel Godínez (1591-1644), que dedicó un capítulo de su Práctica de la teología mística a los humores; aunque destacó los peligros de la melancolía adusta, que proviene de las heces de la sangre, y que «hace a los hombres locos, furiosos, traidores, atrevidos, crueles y sumamente mal inclinados», señaló que hay otra melancolía «que se hace de la flor de la sangre» y que «causa una tristeza moderada, reposo en las acciones, profundidad en el discurso, peso y madurez en el juicio». Miguel Godínez, que se educó en Salamanca y fue misionero en la Nueva España, recoge la

antigua tradición aristotélica sobre la relación entre genio y melancolía, y la aplica a la práctica de la espiritualidad mística:

No hay hombre grande, prudente y sabio que no tenga algo de esta melancolía. Los que fueron coléricos en su juventud en la vejez tienen esta melancolía. Los que tienen este humor son buenos para gobernar, grandes consejeros, profundos letrados; y si dan en ser espirituales, son buenos para maestros de espíritu, por ser de ordinario prudentes y discretos.[186]

Estas ideas no eran compartidas, como es comprensible, por aquellos teólogos que en España se opusieron de forma agresiva a los místicos y a los alumbrados que buscaban una luz en la oscuridad del mundo. Melchor Cano, obispo de Canarias y uno de los opositores más encarnizados del iluminismo y de los místicos, escribió que la acedia fundada en el humor melancólico podía conducir al alma hacia la desesperación, «cuando el pavor, o de la muerte o del infierno, o de no poder arribar a la virtud», acecha a los creyentes.[187] A Melchor Cano le parecía que la acedia iba más allá de un exceso de humor negro (exceso que podía ser tratado por un médico corporal) y podía llegar a convertirse en un horrible pecado mortal. Para quien «pasado ya el deleite transitorio de la carne, siente en el espíritu la llaga que el pecado dejó hecha», recomendaba como remedios la penitencia, el ejercicio, la oración y el sometimiento a una voluntad ajena, y rechazaba los pasatiempos y las recreaciones que, lejos de consolar, acrecientan la congoja. La oscuridad, desde la perspectiva de fray Melchor Cano, no se encontraba en un mundo incomprensible y extraño, sino en las elecciones pecaminosas deliberadas de personas que aborrecen las cosas divinas, rechazan la salvación y descuidan sus obligaciones cristianas.[188]

El éxtasis religioso, que para los místicos era una luz en el oscuro mundo, era visto por muchos médicos como un efecto morboso del humor negro y fue temido por los temperamentos duros y ascéticos como un pecado tenebroso al que conducían los deleites de la carne. He aquí tres formas muy diferentes de confrontar las incongruencias vitales: como oscuridad cósmica, como negrura de los fluidos cerebrales o como tiniebla pecaminosa de los placeres carnales.

6. EL MORBO ERÓTICO

Las expresiones eróticas del morbo melancólico fueron un extraordinario laboratorio para probar y discutir las relaciones entre el alma y el cuerpo. Los efectos devastadores que el amor podía ocasionar, tanto en el cuerpo social como en la constitución física de los hombres, habían sido ampliamente discutidos desde tiempos antiguos y habían dado motivos para las más diversas interpretaciones. Las famosas historias del rey Perdiccas y de Antioco –ambos enamorados de sus madrastras– fueron muy comentadas, especialmente por la supuesta intervención de los médicos, Hipócrates y Erasístrato, que habían descubierto la causa erótica de la enfermedad gracias a la «prueba del pulso». Igualmente Galeno, cuando trató a la esposa de Justus, que sufría insomnio sin fiebre, sintió que su pulso se aceleraba y se volvía irregular en presencia del danzante Pylades,

gracias a lo cual descubrió en la pasión secreta las causas de la enfermedad.[189] El amor incestuoso de Amnón por su hermana Tamar, narrado en el Antiguo Testamento –que muestra una notable dialéctica que entrelaza la enfermedad, el fingimiento del mal, el amor y el odio–, fue también un ejemplo que permitió reflexionar sobre las consecuencias catastróficas de las pasiones amorosas que atentaban contra las costumbres y dañaban física y espiritualmente a los enamorados.[190] Tirso de Molina se refirió a la patología erótica en su obra El amor médico, y sintetiza en unos pocos versos los problemas más discutidos en la época:

También es enfermedad

el amor, y aunque es afeto

del alma, cuyo sugeto

es señor, la voluntad;

como obra por instrumentos

corporales, y es pasión

que asiste en el corazón,

suelen los medicamentos

hallar cura en la experiencia;

que el alma espiritual

presa en el campo mortal,

obra siempre en su presencia.

El pulso tenéis amante.[191]

Por otro lado, la tradición aristotélica que arranca del Problema XXX, 1 establecía una relación entre la melancolía y la lascivia, pues al igual que el vino la bilis negra incita al amor, razón por la cual «la mayor parte de los melancólicos están obsesionados por el sexo».[192] Ello ocurre porque la bilis negra –como el vino– contiene viento, y ese carácter ventoso, además de provocar enfermedades del hipocondrio, hace que el pene se hinche; gracias a estos procesos neumáticos se produce la eyaculación y el derrame de esperma.

Podemos comprender que para los médicos era importante definir en términos físicos las relaciones entre las funciones psíquicas y las orgánicas. Los vientos interiores cumplían esa función mediadora, y fue precisamente esa sustancia tenue y sutil llamada pneuma o espíritu la que permitió entender la interacción entre el alma y las funciones orgánicas. La circulación en el organismo de espíritus ponía en movimiento tanto las pasiones como los sentidos, los pensamientos como las funciones de las diversas partes del cuerpo, las facultades como las perturbaciones. El sistema galénico tal como lo habían codificado los médicos medievales árabes suponía la existencia de tres espíritus: el pneuma psíquico o

animal, que se encuentra en el cerebro y se relaciona con los nervios que conducen las sensaciones y los impulsos voluntarios; el pneuma vital, que tiene su origen en el corazón y que se halla en las arterias, es el encargado de nutrir al pneuma psíquico y de regular el calor del cuerpo; el pneuma natural está relacionado con el hígado y con las venas que parten de este órgano. Los textos de Galeno no son muy claros con respecto a los tres espíritus (solamente es preciso con respecto al pneuma psíquico o animal), pero los médicos alejandrinos y sus sucesores sirios y árabes codificaron el sistema de los tres espíritus.[193]

En su discusión con Huarte de San Juan, el doctor Velásquez usa un ejemplo que ilustra la manera en que la prudente sensatez de este médico andaluz permite abordar tanto la sexualidad como las relaciones entre el pensamiento y el organismo. Apegado a Galeno, describe Velásquez la diferencia entre el instinto natural y los temperamentos en la determinación de las diferentes habilidades e ingenios. Explica que el instinto de naturaleza determina que por igual todos los niños pequeños sepan mamar, todos los cabritos coman hierba y todos los galgos persigan la caza. En cambio, es la calidad del temperamento lo que hace que unos sean ligeros o avivados y otros torpes o toscos en los diversos desempeños. Se enfurece porque en esta materia Huarte critica a Galeno, ya que, dice, «tengo por muy mala manera de granjería, para ganar honra, querer morder los graves autores»; sin embargo, después de esta declaración de ortodoxia, Velásquez sostiene que es mejor criticar a Galeno en otra materia, la cual, «aunque es un poco lasciva, será bien tratemos en suma y con la mayor brevedad posible».[194] Se trata del viejo problema de la erección del pene, que según Galeno ocurre por instinto natural, ya que las partes genitales por propia virtud se levantan. Velásquez afirma en cambio:

si fuera verdad lo que Galeno dice, parece que la imaginación y la contemplación de los actos venéreos no aprovecharan para la dilatación y erección de los miembros genitales: y vemos que estas contemplaciones más que otra cosa los levantan.[195]

De aquí concluye que la erección no ocurre por instinto de naturaleza: son los espíritus vitales, instrumentos del alma, que al imaginarnos el acto venéreo y libidinoso se mueven hacia los miembros genitales y los hinchan:

De donde se sigue muy bien que por ir ellos [los espíritus vitales] a aquel miembro fistuloso y correr a él se levanta, y no como dijo Galeno: que por se alterar él y se levantar ex naturae instincto, sucedían los espíritus, sino que esto se hace por acudir allí los espíritus al movimiento de la imaginación, y así se levantan las partes genitales.[196]

En cierto modo se trata aquí de una discusión para determinar si el órgano hace a la función o la función hace al órgano: ¿qué es primero: el deseo o el instrumento; la contemplación del acto o el acto de la erección; el hábito o el órgano? No se trata de ver a Velásquez como un lamarckiano avant la lettre, sino de ubicarlo en un contexto polémico más amplio; parecía que los médicos y los teólogos, parafraseando la antigua broma contra el tomismo, se preguntaban cuántos ángeles cabían en la punta de un pene: san Agustín ya había establecido la imposibilidad de escapar, por medio del poder de la

voluntad, de las consecuencias del pecado original, como quedaba probado por el hecho de que el hombre no podía controlar a su albedrío la erección.[197] Pero, desde la perspectiva de un médico renacentista interesado en explorar los poderes de la imaginación, las tesis galénicas y agustinianas no podían aceptarse. Además, eran inaceptables desde la perspectiva contrarreformista española, que exaltaba el libre albedrío aun ante las dilataciones de los órganos viriles de la reproducción. Por supuesto, cuando el demonio se inmiscuía en la polémica las cosas se complicaban, como puede verse en el Malleus maleficarum de Kramer y Sprenger, que propone la prueba sugerida por Henricus de Seguisa para determinar la influencia de maleficios en el comportamiento neumático anormal del pene: «cuando la verga no se mueve de ninguna manera y nunca puede conocer, ello es un signo de frigidez; pero cuando se mueve, se pone en erección y no puede acabar, entonces es signo de maleficio».[198] Me parece probable que el doctor Velásquez se inspirase, en esta cuestión «un poco lasciva», en una extraña gárgola que existía en el estrecho Callejón de las Monjas, a un costado de la iglesia de Santa María, a pocos pasos de su casa. Esta gárgola, talla gótica del artista arcense Juan García Combado, representaba el torso y el trasero de un hombre, colgado en lo alto del muro, en posición de defecar; por el ano pasaba el canalón que vertía el agua del techo. Seguramente el médico de Arcos, al salir de misa todos los días, pasaba por debajo de la gárgola, que además –para jolgorio de los arcenses– lucía en plena vía pública unos genitales colgantes de proporciones exageradas. La gárgola todavía puede verse hoy, aunque faltan sus partes genitales; resulta que en 1939 el párroco de Santa María ordenó que las dilatadas señales del pecado original (y del libre albedrío) fueran cortadas, después de haberse exhibido durante siglos.[199]

La medicina renacentista no solo cargó con los problemas que le transfería la demonología, sino que también heredó la responsabilidad de determinar las consecuencias morbosas del amor. Las tendencias moralizadoras que se oponían vigorosamente a la creciente popularidad del amor cortés y mundano dejaron sentir su influencia en muchos médicos medievales y renacentistas, algunos de los cuales se propusieron definir el amor como una peligrosa enfermedad y estudiar sus causas y posibles curas. Es interesante anotar que, desde antiguo, uno de los remedios contra la melancolía erótica que recomendaban los médicos fue el coito, que permitía expulsar los humores excedentes, eliminar ideas fijas y, según Rufus de Éfeso, «disolver el amor».[200] Se ha dicho que aquí nos enfrentamos a una contradicción, insoluble, entre la psicopatología teológica que preconizaba la abstinencia piadosa para combatir la acedia del asceta y la psicopatología médica que recomendaba la relación sexual para remediar la melancolía.[201] Esta contradicción, sin embargo, no parece haber preocupado demasiado a muchos médicos, que mantuvieron las tradiciones sobre el coito terapéutico junto con la idea, apoyada por los teólogos, de que la pasión amorosa era una enfermedad. El ejemplo de Pedro Hispano, gran médico portugués del siglo XIII, es sintomático: en sus Cuestiones sobre el Viaticum establece que el amor es una enfermedad del cerebro, no de los testículos, que afecta a la facultad estimativa, y cita a Avicena, quien decía que la mejor cura consiste en acostarse con el amado.[202] En otro texto, el Thesaurus pauperum (Tesoro de los pobres), un breve tratado que fue muy popular, Pedro Hispano recoge diversas recetas tanto para «excitar el coito» como para «sofocar el deseo erótico», lo que muestra la disposición del médico a manipular con remedios las relaciones sexuales, en uno u otro sentido, con el objeto de curar diversos padecimientos. Para incitar al coito recomienda untar en los riñones y testículos una sustancia preparada con bayas de laurel y jugo de satirión o una mezcla de musgo y vino; también recomienda beber una onza de médula de leopardo, testículos de tejón o, con agua, testículos de zorro. Los testículos de venado o de toro y la punta de la cola de la raposa excitan a las mujeres, que se deleitan –dice

Pedro Hispano– si el pene del hombre es untado con hiel de verraco o jabalí. Si alguien sufre de un maleficio que hace amar demasiado a un hombre o a una mujer, úntese por la mañana heces frescas de la persona amada en la planta del pie derecho del amante y cálcese: después de oler el hedor, desaparecerá el hechizo. En este mismo tenor, proporciona casi tres decenas de recetas. Igualmente, consigna más de dos docenas de remedios para sofocar la libido: si se dan a beber a alguien nueve hormigas cocidas con jugo de abrótano, no tendrá potencia venérea en todos los días de su vida; otra receta igualmente radical consiste en un emplasto de cicuta en los testículos; surten el mismo efecto un ungüento a base de opio, beleño y mandrágora o un unto de jugos de yerba mora y de siempreviva mezclados con vinagre. Si se porta o se bebe verbena se impedirá la erección del pene, y si se unta el miembro con pez de cedro se contrae a tal punto que se vuelve inepto para el coito y la generación.[203] Las recetas y opiniones de Pedro Hispano son interesantes porque no solo fue uno de los más grandes médicos del siglo XIII, sino también un importante teólogo con una obra copiosa en lógica, psicología, filosofía y escolástica. Nació en Lisboa y estudió en París. En 1272 el papa Gregorio X lo nombró médico de la corte de Viterbo, y en 1276 fue nombrado Papa, bajo el nombre de Juan XXI. Murió al año siguiente, aplastado por el derrumbe del techo del nuevo palacio papal.

Como señala Mary Wack, el coito terapéutico no parece haber planteado demasiados dilemas éticos, porque las relaciones sexuales de los hombres fuera del matrimonio, especialmente con prostitutas, no amenazaban el orden familiar ni la pureza de la descendencia; además, el fácil acceso a prostitutas en muchas ciudades permite suponer que el coito como remedio no ofrecía muchas dificultades prácticas. Como ya he dicho, el mismo doctor Velásquez había sido encargado por las autoridades de Arcos de la Frontera para cuidar la salud de las prostitutas de la ciudad.[204] Esta actitud tolerante se comprende mejor si pensamos que Arcos era un activo centro militar donde sin duda las prostitutas contribuían a disipar los malos humores de la soldadesca y a tranquilizar los ánimos exaltados de la población masculina que vivía una época turbulenta en una región plagada de tensiones. En el cabildo de Arcos, celebrado en 1571, se encargó a los regidores Rodrigo de Tobar y Baltasar de Gamaza la sin duda deleitosa función de «escoger e catar» a las mujeres que habrían de servir en la mancebía, al tiempo que se otorgaba un salario al doctor Velásquez para vigilar su higiene. Había mancebías de pago y gratuitas o de «caridad», siendo estas últimas costeadas por la ciudad para el pueblo menesteroso; en algunas poblaciones las mancebías eran monopolizadas por el poderoso señor local, pero no se sabe si en Arcos su duque tenía injerencia en este negocio.[205] Hay que subrayar, además, que las relaciones sexuales no eran consideradas como morbosas, en contraste con el amor, que sí era visto como una enfermedad que requería la atención de los médicos y de los confesores. Así pues, no hay una contradicción tan profunda como pareciera a primera vista entre la condena del amor mundano y la aceptación del coito como parte de la terapéutica.

Hay un texto que ha sido visto acertadamente como la primera gran expresión literaria española de la reacción contra el amor y el culto a la mujer. Se trata del Corbacho, un tratado agudo, coloquial y dogmático escrito por el arcipreste de Talavera, Alfonso Martínez de Toledo (13981468), con el objeto de reprobar el amor y señalar a las mujeres –junto con las amenazas demoníacas y mundanas– como el peor enemigo de los pobres hombres.[206] La encendida denuncia del arcipreste de Talavera es sintomática, pues trae en su ayuda la teoría humoral para explicar las desgracias que provoca el «loco amor». Además de los vicios de las «perversas mujeres» que provocan los terribles males del amor, cada uno de los cuatro humores (les llama «complisiones») exacerba de diferente manera los efectos catastróficos de la pasión erótica. Describe cada una de las

complexiones humorales según sus calidades y sus relaciones con los elementos, las partes del cuerpo, los temperamentos, los planetas, los puntos cardinales y los signos del zodíaco. La mejor complexión es la sanguínea, y le siguen en orden decreciente la colérica, la flemática y la melancólica; los hombres melancólicos son los peores, pues además de tristes y pensativos, son agresivos e iracundos: «Son sañudos, e luego las puñadas en la mano, porfiados, mentirosos, engañosos [...] son podridos, gargajosos, ceñudos e crueles.» Los tres signos que le corresponden son femeninos (Tauro, Virgo y Capricornio), y cada uno se relaciona respectivamente con los planetas Venus, Mercurio y Saturno.[207] Examina las disposiciones y condiciones de cada complexión para amar y ser amado, con el objeto de mostrar que aun las buenas cualidades (especialmente de los sanguíneos) se ven sofocadas por el influjo perverso del amor y de las mujeres. Pero el hombre melancólico es tan nefasto que ni siquiera las mujeres tan despreciadas por el arcipreste de Talavera los pueden soportar.[208] El Corbacho forma parte de una corriente antifeminista y antierótica ligada al resurgimiento del platonismo y a las críticas al amor cortesano tan bien expresadas desde el siglo XII por Andreas Capellanus, cuyo libro De amore es una de las principales fuentes de Martínez de Toledo.[209]

La veta antierótica y misógina culminó en La Celestina de Fernando de Rojas, la extraordinaria «tragicomedia de Calisto y Melibea, compuesta en reprehensión de los locos enamorados que, vencidos en su desordenado apetito, a sus amigas llaman y dicen ser su dios».[210] Es evidente en La Celestina que el amor de Calisto por Melibea es presentado como una enfermedad que es necesario curar;[211] se trata de la típica melancolía erótica provocada por los sentidos (sobre todo por la contemplación de la mujer).[212] El drama se inicia con la entrada de Calisto, buscando a su halcón, en el huerto de Melibea; allí comienza la inexorable cadena: «la entrada, causa de la veer y hablar; la habla engendró amor; el amor parió tu pena; la pena causará perder tu cuerpo y alma y hacienda».[213] Así, se eslabonan con implacable lógica los sentidos, la dolencia, la carne, la mente e, incluso, la economía. El proceso maligno que en Calisto se inició por azar deberá desencadenarse también en Melibea, pero aquí mediante los artificios de la vieja Celestina, que convoca los poderes infernales, pero no sin la sabia manipulación de la ira, que quema la sangre de la doncella.[214] La peligrosa adustión de los humores tiene el efecto que la alcahueta espera: Melibea a su vez cae enferma de amor, pierde el apetito y el sueño, la tristeza la consume: «es un huego escondido, una agradable llaga, un sabroso veneno, una dulce amargura, una delectable dolencia, un alegre tormento, una dulce y fiera herida, una blanda muerte».[215] Detrás de la aparente reprobación hay una invitación a experimentar el placer erótico, a probar el loco amor. José Ramón Enríquez ha señalado que Rojas practica con inteligencia la taqiyya de los moros conversos, que sabían «cómo engañar con la verdad, para sembrar otra verdad tras ese engaño».[216]

Vemos en el Corbacho y en La Celestina el fascinante fenómeno mediante el cual la cultura renacentista –en este caso la literatura– tomó como base o, mejor, como textura los estudios médicos sobre la melancolía: el humor negro permitió urdir un tejido sentimental para poner a prueba las emociones eróticas. La Celestina es evidentemente una mujer que parodia el oficio del médico, y trata la enfermedad de Calisto como hubiera querido Avicena: auspiciando su relación carnal con Melibea; sus conocimientos de farmacología, sus aparatos alquímicos, el uso de hierbas medicinales, sus aparejos para baños y sus habilidades en cirugía podrían ser la envidia de muchos médicos de la época, y podemos suponer que sus recetas no debían ser muy diferentes a las de Pedro Hispano.[217] La medicina agregó argumentos «naturales» a la tradicional crítica teológica del amor mundano: a los horrores morales del pecado se sumaban las terribles secuelas de la melancolía, una desgarradora enfermedad que podía conducir a la muerte por un camino

de sufrimientos carnales indecibles. Hay un ejemplo curioso y sintomático del uso de la medicina para denunciar los estragos del mal de amores. En una narración pastoril de Antonio de Villegas, que celebra el amor mundano, aunque diluido en melancólicos tonos neoplatónicos, se incluye el canto de una mujer cuyo amor es rechazado:

El amor nasce en el cielo

de aquella divina Idea;

allí se engendra y recrea

y de allí llueve en el suelo.

Las criaturas le reciben;

unas a otras se quieren;

sin el amor luego mueren

y mediante el amor viven.

Estos versos de Ausencia y soledad de amor se publicaron en 1565; pero en la segunda edición, de 1577, la estrofa citada fue sustituida por otra muy diferente en la que se advierte, diríase, la influencia de algún médico metido a teólogo que aconsejó el cambio:

El amor y sus passiones,

aquel rabioso cuydado

es cáncer dissimulado

que come los coraçones.

Los que en sus libros escriven

por vasallos de solar,

tristes se pueden llamar,

quando más gozo reciben.[218]

La divinidad del amor terrenal es sustituida brutalmente por la idea de un cáncer devorador: así se expresa la oposición entre el erotismo mundano natural y el amor sagrado dirigido a Dios. Muchos médicos que proporcionaron argumentos antieróticos en realidad hacían concesiones oportunistas a las presiones eclesiásticas. El médico español Juan de Barrios, quien publicó en México un voluminoso tratado de medicina, en 1607, ofrece un ejemplo de esta duplicidad; a continuación de un capítulo sobre la melancolía,

incluye otro sobre el amor donde expone sus ideas en la tradicional forma dialogada. Este médico –después de ensalzar al amor con ayuda de citas de Platón y Aristóteles, sazonadas con referencias mitológicas y bíblicas– es interrogado sobre aquellos que «dicen mil males del amor». Contesta citando la fábula de Esopo sobre un león que, en la persecución de una cierva por el bosque, se topa con un pastor al que le pregunta por el escondite de su ansiada presa; el pastor, señalando con el dedo el lugar donde la cierva está escondida, contesta en voz alta que no la ha visto. Así sucede, opina Barrios, con los que maldicen el amor, que con sus sátiras lo niegan, pero con su corazón, ojos y dedos lo señalan, descubriendo así los deseos que los avasallan.[219] A pesar de esta explicación, Barrios también expone los lugares comunes conocidos; explica que el amor entra por los ojos e inflama la sangre, produce vapores (espíritus) que reflejan la cosa vista y agitan el corazón: los que aman son «unas veces furiosos, otras tristes, melancólicos, y tanto que los suele hacer locos»; más adelante afirma que los enamorados «andan flacos, perdido el color, tienen ojeras, y a veces están locos, no duermen, ni comen», y recomienda los remedios más variados para curar a los amantes: desde azotarlos o embriagarlos, obligarlos al ayuno o hablarles mal del objeto de su pasión, hasta hacer que se casen, que los purguen con cañafístola y malvas o que les irriten las almorranas con friegas de hojas de higuera.

Los capítulos sobre la melancolía y el amor en la Verdadera medicina de Juan de Barrios son una muestra en miniatura de la típica forma de abordar el tema en el Siglo de Oro: una forma estereotipada, heredada de la Edad Media, en la que el espíritu renacentista y humanista se abre paso dificultosamente en la maraña contradictoria de citas y ejemplos. Esta forma tradicional culminará en ese gran monumento –una majestuosa catedral atiborrada de información– que es The Anatomy of Melancholy de Robert Burton, cuya primera edición se publicó en Oxford en 1621. Burton dedicó un tercio de su inmensa obra a la melancolía erótica; en ella diversos estudiosos han encontrado huellas de esa misma frustración sexual a la que se refiere Barrios.[220] Antes que Burton, el médico francés Jacques Ferrand había publicado en 1610 su célebre Traité de l'essence et guérison de l'Amour ou mélancolie érotique.[221] Estas y otras obras consagraron en la medicina del siglo XVII un tema que ya era pilar fundamental de la cultura renacentista: la melancolía erótica se elevó al más alto nivel y se difundió enormemente gracias al influjo de Cervantes, que creó al personaje melancólico más complejo y atractivo del Siglo de Oro: el Caballero de la Triste Figura, el Quijote.

Hay un curioso poema que ofrece otro ejemplo característico de la compleja manera barroca de abordar el tema de la melancolía erótica. Hernando de Acuña (1518-1580), el poeta-soldado que con gran ardor exaltó en sus versos el imperio universal de Carlos V, escribió unas coplas «A una dama doliente de humor melancólico, que pidió a Don Hernando escritos suyos, y se enojó porque no se los daba».[222] Las coplas parecen ser la expresión de una extraña batalla entre el soldado-poeta y la dama melancólica. El poema se inicia con el planteamiento de un misterio: ¿existe acaso una melancolía que no provenga del mal de amor? La dama enojada de las coplas parece ser el raro ejemplo de un humor negro no causado, al menos directamente, por el deseo erótico y la ausencia del bien amado:

Hasta ahora yo tenía

por cierto, señora mía,

que solo del mal de amor

procediese el triste humor

que llaman melancolía. [1] [...]

Pero ya que estas no son

causas de ese mal extraño,

¿cuál podrá ser la ocasión

de un humor que hace daño

en tan libre corazón? [3]

El poeta asegura a la dama que tan solo el mirarla puede ocasionar melancolía, y se extraña de que ella misma, que puede provocar tristeza, sufra del humor negro. Si la dama accediese a dar su mano, en esa cesión encontraría un alivio: pero ella se resiste y quiere mantener libre su corazón. La verdadera causa de la melancolía de la dama se halla en su resistencia a entregarse:

y que por eso tenéis

el humor que padecéis;

y que a ninguno le dais,

porque lugar no halláis

adonde bien le empleéis. [7]

La mujer no cede al amor y con ello se niega a provocar en otros el negro humor apasionado. De una retorcida manera, ella no quiere compartir su melancolía. El poeta le recomienda que sea generosa y reparta el humor que se acumula en su corazón:

De cualquier suerte conviene,

señora, ser liberal

de la tristeza y el mal

que por venir de do viene

nadie lo tendrá por tal.

Mas de esa melancolía

aquella parte querría,

si yo escogerla pudiese,

que más nuevas me dijese

del lugar donde vivía... [10]

El poeta desea sufrir de melancolía, pero la dama no le concede el privilegio del dolor erótico. En cambio, le ha solicitado un escrito, que el poeta se ha negado a dar con el pretexto de que es mejor sentir y decir que escribir. Ella se enoja por ello, pero el poeta le advierte –paradójicamente, en las coplas que le escribe– que al pedirlo por escrito anuló el amor, y con su enojo solo logró infundir miedo. Es un alambicado juego barroco y cortesano de ires y venires, de dichos y contradichos, donde la mujer sufre melancolía porque se niega a concederle al poeta el privilegio de gozarla, y este escribe unas coplas para explicar la negativa a escribirle su amor a una dama que no ha querido, primero, darle su corazón.

7. LA TRISTEZA JUDÍA

Se ha dicho que la tristeza que destila de la Ausencia y soledad de amor de Villegas revela un sentimiento más radicalmente amargo que el de la melancolía típicamente renacentista que se expresa, por ejemplo, en el neoplatonismo florentino. Marcel Bataillon observa que los versos de Villegas que cité más arriba son un reflejo de la teoría platónica de los Dialoghi d'amore de León Hebreo, y sospecha que el escritor español pudiera provenir de una familia de judíos conversos. La melancolía de Villegas se une a la de cristianos nuevos como Diego de San Pedro, Fernando de Rojas y Jorge Montemayor, cuya amargura profunda es un signo de la intensa melancolía que permea la literatura sentimental peninsular.[223] La idea de que la melancolía ibérica tiene su explicación en la condición de los judíos conversos fue expresada originalmente por Américo Castro. Los judíos españoles vivían una trágica contradicción que los hacía oscilar entre la huida y el ocultamiento, entre escapar y esconderse: «La contradicción vivida por estas almas –de sentirse a la vez ciudadanos y forajidos que habían de andar a sombra de tejados– está latente y patente en las flores lúgubres del estilo ascético y picaresco.»[224]

El tema de la mentalidad de los judíos conversos es muy complejo y espinoso. Se ha dicho que los españoles y portugueses judaizantes vivían a la defensiva, desarrollaron mecanismos endogámicos, y crearon hábitos encaminados a salvaguardar sus antiguas costumbres. Pero hubo otros conversos, llamados despectivamente mesummadim (renegados) por los rabinos, que aceptaron la nueva mentalidad e incluso adoptaron un cristianismo formalista e intransigente; algunos propugnaron por una espiritualidad depurada y humanista, que los acercó al erasmismo. Muchos conversos desarrollaron un ansioso deseo de integración y trataron de borrar toda huella de su pasado judío, e incluso auspiciaron persecuciones antijudías.[225] Se ha dicho también que la población conversa

cultivó actitudes de expectación, fue atraída por esperanzas mesiánicas y reaccionaba de forma dramática ante cualquier rumor de una posible redención.[226]

Es muy posible que la condición de los judeoconversos fuese una fuente de melancolía, y que esta se expresase en la literatura, como afirman Castro y Bataillon. No quiero entrar en esta discusión; en cambio, creo que es interesante documentar el hecho de que en la Europa renacentista la melancolía era considerada como una enfermedad propia de los judíos. Johannes Reuchlin, por ejemplo, en su De verbo mirifico (1494) dijo que el judío se caracteriza por la tristeza de su temperamento y que vive bajo el signo de Saturno.[227] Isaac Cardoso creía que si alguna enfermedad puede ser llamada específicamente judía, esta es la melancolía, debido a la tristeza y al miedo contraídos por las heridas y opresiones del exilio.[228] Si a este hecho agregamos que, como ya he dicho, muchos médicos eran judíos o conversos, podemos comprender las razones que colocaron a la melancolía en un lugar tan destacado en los tratados de medicina. Esto me hace pensar que el gran interés de Andrés Velásquez por el tema proviene de que haya habido entre sus antepasados algunos judíos conversos, hecho muy frecuente en Andalucía. El médico de Arcos posiblemente sabía que había existido en su ciudad una judería con su sinagoga, sobre cuyos restos se construyó el presbiterio de la capilla de la Misericordia, que era destinada al entierro de mendigos, ajusticiados, pendencieros y gente miserable.[229] Muchos médicos peninsulares vivieron bajo la sospecha de ser judíos, que en muchos casos era una excusa para desposeerlos de sus bienes y para fomentar la ira popular antisemita. Al respecto cuenta Menasseh ben Israel en su Vindiciae judaerum (1656) la historia de un noble portugués que, con el fin de que la Inquisición pusiese en libertad a su apreciado médico, un «muy buen católico» que bajo amenaza de tortura había confesado judaizar, cogió al propio inquisidor y obtuvo de él idéntica confesión bajo procedimientos similares.[230]

Una buena manera de revivir la idea de que los judíos eran especialmente propensos a la melancolía se puede lograr citando un caso clínico de la época. Ello nos dará además la oportunidad de tener una idea más concreta de la actividad de los médicos del siglo XVI. Pondré el ejemplo de un médico judío portugués que trató a otro médico italiano, también judío, que sufría los estragos del humor negro. El primer médico fue João Rodrigues de Castelo Branco, conocido como Amato Lusitano (1511-1568), y que compendió en sus famosas Centuriae un gran número de casos clínicos. Su paciente fue Azariah dei Rossi (15141578), médico e historiador de Mantua, conocido por sus estudios sobre literatura hebrea, latina e italiana.[231] En cierta ocasión, cuenta Amato, se encontró con Azariah en una librería; después de una conversación sobre un texto de Pietro de Galatino contra los judíos, Azariah le pidió ayuda para sanar de un malestar que minaba su salud. El paciente, que tenía en esa época treinta y cinco años, mostraba un aspecto demacrado, su cuerpo estaba cubierto de costras secas y su rostro tenía un color macilento; al examinarlo, Amato descubrió los siguientes síntomas: una continua descarga o destilación de la cabeza hacia las partes inferiores del cuerpo, un calor excesivo en el hígado, el bazo obstruido, lo que provocaba murmullos en la región hipocondríaca; un estómago débil incapaz de digerir bien, un hambre canina, una opresión en el pecho, insomnio frecuente, sueños aterradores y pensamientos melancólicos al despertar. Azariah sufre de melancolía, y el diagnóstico es explicado así:

Casi todos los hebreos están por naturaleza sujetos a la bilis negra, lo que creo proviene principalmente de diversas causas: primero porque están en cautiverio y por consiguiente viven sumidos en el miedo y la tristeza, y por lo tanto tienen humor negro [...]. Además,

son todos muy estudiosos y al mantener con rigidez sus leyes religiosas, los hebreos están acostumbrados a comer alimentos que contienen humor negro. Especialmente en Italia, comen oca, pato, res ahumada, vegetales y mucho queso salado [...]. Es por esta razón que se acepta el hecho de que todos los hebreos son de humor negro. Azariah no es una excepción: es extremadamente estudioso y se dedica celosamente a su trabajo como médico.[232]

Amato Lusitano, con gran cuidado, describe y analiza todos los efectos que produce la bilis negra en Azariah. Aprovecha su diagnóstico para refutar a Averroes, quien había sostenido erróneamente que era el humor mismo –y no su color negro– el que producía los síntomas. Explica Amato que

el paciente despierta muy perturbado, tanto física como mentalmente, respirando en forma pesada, y se siente aliviado al eructar, bostezar y derramar lágrimas; pues así el humor se atenúa y transforma en vapor negro. Este vapor, retenido en el estómago y el corazón, es liberado al bostezar y eructar. De la misma manera, la porción del humor que asciende a la cabeza llega a las comisuras de los párpados y a los senos nasales. Después, por una violenta conmoción, se escapa en las lágrimas de la misma forma en que el que llega a la vejiga es excretado en la orina. Por las perturbaciones que se mencionan estamos convencidos de que la bilis negra es tanto la causa de la enfermedad como de los síntomas...[233]

Después establece que, tal como explicó Maimónides en sus Aforismos, la bilis negra no deriva del moco negro; este último nunca puede producir melancolía, sino otras condiciones diferentes. Concluye que Azariah es afectado principalmente por la bilis negra, que fluye continuamente a su cerebro e impide que se caliente lo suficiente, que asimile lo que debe asimilar y retenga lo necesario.

Después de largas y complicadas explicaciones, Amato pasa a recomendar un tratamiento. Deberá el melancólico evitar climas húmedos y neblinosos. Para remediar las flatulencias, deberá abstenerse de pan sin levadura, y si en la Pascua judía no puede evitarlo, por su religión, entonces debe prepararlo con azúcar y huevo. Debe evitar las carnes frías, saladas y ahumadas, tan comunes entre los judíos. Tampoco deberá estudiar de noche, pues es dañino y contrario a la naturaleza:

Pues causa disturbios serios y severos al cuerpo; durante la noche los espíritus se retiran a las partes internas, y el esfuerzo y la excitación del estudio los fuerza a salir. De allí surge un conflicto constante que daña seriamente al cuerpo. Sin embargo, el estudio se permite de día, no antes de que pasen dos horas después de comer, y solo estudios ligeros, pues los más pesados quitan fuerza a toda la persona. La cópula sexual y las relaciones maritales deben ser de tal manera que lo hagan sentir después fresco y alegre.[234]

Puesto que el mal era provocado por una inundación de humor negro por todo el organismo, el remedio principal consistía en su eliminación mediante diversas formas de evacuación. Los vomitivos, los diuréticos y los laxantes solían emplearse con frecuencia para tales efectos, y eran administrados como enemas, infusiones y jarabes purgantes. Pero la mejor manera de eliminar el humor negro, según Galeno, era la sangría. Pero en el caso de Azariah fue necesario recurrir a un método especial:

Su cuerpo se hallaba tan demacrado y débil que punzarlo en la vena del brazo sería peligroso, y tuvimos que usar sanguijuelas aplicadas a las venas del ano, llamadas hemorroides, para extraer el humor negro. Fueron aplicadas dos sanguijuelas, que al llenarse de sangre se desprendieron; después de lo cual se dejó que la sangre continuase goteando. Si fluyese demasiada sangre, como con frecuencia pasa, es fácil cerrar las aberturas con arcilla, polvo de carbón, telaraña, gis en polvo, clara de huevo mezclada con polvo astringente, lino o estopa.[235]

Sabemos que el pobre Azariah dei Rossi no solo sobrevivió a su tratamiento, que duró cuatro meses, sino que todavía vivió treinta años más, después de su enfermedad, durante los cuales tuvo una intensa y creativa actividad intelectual.

Veamos ahora el problema desde un lado menos práctico. El doctor Huarte de San Juan, que era natural de una región fronteriza donde se refugiaron muchos conversos,[236] también expresa la tradicional idea de que los judíos eran un pueblo melancólico, y expone una interesante teoría para explicar el fenómeno. Su punto de partida consiste en encontrar una explicación al hecho de que los israelitas y sus descendientes son de un agudo ingenio (especialmente apto para la medicina). La causa de ello la encuentra en que, por diversas circunstancias, a los antiguos judíos se les quemaba la cólera con frecuencia. No solo por el hecho de habitar en un clima caliente como el de Egipto, donde sus habitantes «tienen el cerebro tostado y la cólera requemada»,[237] sino porque durante su vida en el desierto comieron maná, bebieron aguas delicadas y respiraron aire puro. Su explicación recurre a Galeno, quien había establecido que los estómagos rudos y calientes acostumbrados a alimentos fuertes y pesados, al ingerir alimentos livianos los convertían en cólera adusta: «Eso mesmo les aconteció a los hebreos con el maná, que todo se les convertía en cólera retostada.»[238] Lo mismo ocurrió con el agua pura del desierto, que caía en sus estómagos acostumbrados a beber aguas gruesas, salobres y corrompidas, y se convertía en cólera. El aire limpio, ya lo había declarado Aristóteles, hace avivar el ingenio. Estas condiciones hicieron que la simiente de los varones fuese delicada y tostada, la sangre menstrual de las hebreas muy sutil y que, por consiguiente, los niños engendrados fuesen de muy agudo ingenio. Pero las desgracias posteriores de los judíos –hambres, sujeciones, persecuciones, servidumbres y malos tratos– se agregaron a la conformación del temperamento caliente, seco y quemado que adquirieron en Egipto y en el desierto:

Porque la continua tristeza y vejación hace juntar los espíritus vitales y sangre arterial en el cerebro, en el hígado y corazón; y estando allí unos sobre otros, se vienen a tostar y requemar. Y así muchas veces levantan calenturas; y lo ordinario es hacer melancolía por adustión (de la cual casi todos participan hasta el día de hoy).[239]

El carácter adquirido por los antiguos judíos fue heredado por sus descendientes: «el pueblo de Israel [...] puede comunicar a sus descendientes el agudeza de ingenio sin estar en Egipto ni comer maná».[240] Pero con el ingenio heredaron también la terrible enfermedad que rondaba a todos los espíritus estudiosos y heroicos, según lo había establecido el Problema XXX, 1 de la tradición aristotélica.

8. LOS INSTRUMENTOS MAL TEMPERADOS

En ciertas ocasiones el estrecho contacto con enfermedades extrañas colocaba a los médicos bajo sospecha. Es lo que le ocurrió al gran médico judío de origen portugués Filoteo Elião de Montalto, quien a principios del siglo XVII pasó un tiempo en la corte de María de Médicis, donde atendió a Leonora Galigai, hermana de leche de la reina, de una aguda afección nerviosa (bulbus hystericus) que la hacía chillar y llorar.[241] Leonora y su marido Concino Concini, marqués de Ancre, ejercieron una poderosa y legendaria influencia sobre la reina María, lo que generó una gran molestia entre los nobles, que acabaron asesinando al marqués y acusando a su viuda de brujería en 1617. Cuando en 1606 fue tratada y curada por Montalto, los médicos de la corte ya habían sospechado que las crisis de la Galigai se debían a que la dama florentina estaba poseída por el demonio. En 1617 fue juzgada como bruja y su médico fue acusado de ser su cómplice; ella nunca confesó sus supuestos crímenes ni implicó al doctor Montalto, no obstante lo cual Leonora fue declarada culpable, decapitada y quemada el 8 de julio de 1617. Las acusaciones contra Montalto no le alcanzaron, pues había muerto el año anterior, mientras acompañaba como médico al rey Luis XIII durante un viaje.

En 1614 Montalto publicó en París su Archipathologia, que contiene un extenso tratado sobre la melancolía.[242] Allí encontramos un capítulo dedicado a «Si la enfermedad melancólica puede ser causada por los demonios malignos», donde dice:

Hay algunos autores reputados, entre ellos al-Zahravi, que opinan que la causa probable de la enfermedad melancólica es el Demonio maligno, y alegan que ellos lo han visto; y otros basan su opinión en las afirmaciones de personas que, aunque conocedoras de la filosofía, la poesía y las artes mecánicas, no son sabias [...]. Mi propia opinión es que siempre ha habido estos infortunados, antes y ahora, que sufren de malos espíritus, que podrían ser un castigo enviado y aprobado por el justo juicio del muy Santo Dios. Ya que la curación de tales casos está más allá de las capacidades de la medicina, el médico bien debe usar ayuda sobrenatural.[243]

Montalto opina, apoyándose en Avicena, que no es asunto de los médicos investigar si la melancolía tiene algo que ver con el diablo. Esta actitud prudente podría proceder de su propia experiencia, incluyendo el caso de Leonora Galigai, que le había enseñado los peligros de dar tratamiento médico y curar a personas sospechosas de estar poseídas por el demonio. No obstante, Montalto remite al lector al capítulo sobre los síntomas, donde ha de aclarar si en la melancolía observamos causas demoníacas o naturales. Allí expresa

una opinión más crítica e introduce un problema que tiene raíces muy antiguas en la historia de la melancolía:

Hay referencias a sucesos milagrosos en la melancolía, difíciles de creer, que se dice han vivido mientras sufrían de disturbios mentales algunos no muy hábiles artistas, filósofos, astrónomos, poetas y, lo que todavía es más asombroso, profetas, especialmente mediante sueños. Suponiendo que sea cierto, ello no debe atribuirse al Diablo, como hacen algunos que imaginan que esta locura es causada por su perniciosa influencia directa, sino por el contrario debe explicarse por la naturaleza peculiar del humor melancólico, su cantidad y su calidad, asociadas al temperamento del sujeto. Este fue evidentemente el punto de vista de Aristóteles.[244]

La alusión a Aristóteles nos lleva directamente al famoso Problema XXX, 1 que se inicia con la siguiente pregunta: «¿Por qué razón todos los hombres que han sido excepcionales en la filosofía, la ciencia del Estado, la poesía o las artes son manifiestamente melancólicos, a tal punto que algunos se ven afectados por los males que provoca la bilis negra, como se cuenta de Hércules en los relatos que se refieren a los héroes?»[245] Este Problema atribuido a Aristóteles ha tenido, como se sabe, una profunda y prolongada influencia en el pensamiento occidental. Cuando Andrés Velásquez se enfrenta como médico a este problema, se opone tajantemente a la tradición aristotélica. Pero no lo hace directamente, sino mediante una crítica a las tesis de Huarte, que son en realidad una recreación de las interpretaciones peripatéticas de la melancolía, según las cuales el humor negro es capaz de estimular las capacidades proféticas, como en el caso de las sibilas y las bacantes.[246] El argumento central del Problema aristotélico radica en la relación que establece entre la excepcionalidad intelectual o heroica y el sufrimiento de melancolía; Huarte continúa esta propuesta al preocuparse por hallar un vínculo entre los «ingenios» y las combinaciones de humores y temperamentos. Una de las pruebas de que existe este vínculo la encuentra en el hecho de que un cerebro «bien templado» ocasiona que un hombre, repentinamente y sin haberlo aprendido de nadie, pueda hablar de ciencia con gran habilidad.[247] Huarte da el ejemplo de los hombres ignorantes y rústicos que, en un estado de frenesía, súbitamente hablaron latín sin haberlo aprendido antes estando sanos.[248] Es evidente que asocia la frenesía con la melancolía, pues cita en su apoyo precisamente el Problema XXX, 1, en versión latina, en la parte donde se refiere a las sibilas y el humor negro. Este fenómeno ocurre, según Huarte, sencillamente porque el ánima racional, cuando alcanza el grado de calor adecuado, inventa los vocablos más racionales, que son los de la lengua latina.[249] Puede ocurrir, por lo tanto, que una enfermedad provoque durante cierto tiempo en el cerebro un temperamento idéntico al del hombre que inventó el latín, de tal manera que, en cierta forma, el frenético y el maníaco pueden volver a inventar una lengua ya existente.[250]

El origen de esta idea se puede rastrear hasta el médico Antonio Guainerio, médico de Padua muerto en 1440 y considerado como un predecesor de las ideas de Ficino sobre la melancolía.[251] Guainerio dedicó un largo capítulo de su Practica a responder la siguiente pregunta: «¿Por qué ciertos melancólicos iletrados se han vuelto sabios y cómo es que entre ellos hay algunos que predicen el futuro?»[252] Aunque hace referencia al Problema XXX, 1, este médico dio una explicación que podemos reconocer parcialmente en Huarte y en Velásquez. Según Guainerio todas las almas desde su origen son perfectas y tienen por igual todos los conocimientos a los que pueden aspirar; las diferencias de calidad que

observamos en las almas provienen de la constitución física de los cuerpos a que se ligan. Cuando el alma «encarna» en un cuerpo olvida casi todas sus ideas innatas y solo el estudio –es decir, el discurso– le permitirá recordar una parte de lo que se ha olvidado. En ciertos casos llega a suceder que los sentidos corporales quedan paralizados y el alma, aislada durante un corto tiempo, recurre a la intuición directa sin la mediación de ningún discurso. Es lo que pasa con los melancólicos, cuyos sentidos quedan bloqueados, lo que lleva al alma de los hombres menos educados a rememorar sus conocimientos primigenios, a tal punto que se convierten en muy sabios («literatissimus»).

El doctor Andrés Velásquez dedicó un capítulo completo de su obra, el último, a rebatir la idea de «muy doctos varones, casi como compelidos, que por razón de esta melancholia morbus puede el que no supo la lengua latina hablar en ella y el rústico filosofar».[253] En apoyo de esta tesis, dice Velásquez, se podría citar a Areteo, aunque no se suele hacer; sin embargo, aunque Areteo lo dijera, igualmente es manifiestamente falso a pesar de que ahora lo apoye el doctor Huarte de San Juan. Reconoce que se pueden citar autoridades tanto en un sentido como en otro, pero que «la razón nos muestra y confirma ser verdad» que estos enfermos no pueden hablar latín súbitamente: es imposible que potencias rectrices corrompidas y dañadas puedan ejecutar obras que no lo sean también. Si el temperamento se halla estragado, depravado y corrompido, el ánima racional no puede obrar de tal manera que, en estado de manía o frenesía, se filosofe y se hable en latín. La conclusión de Andrés Velásquez no solo niega el caso particular de los frenéticos latinoparlantes, sino que se opone tajantemente a las tradiciones aristotélicas –invocadas por Ficino y Guainerio– que establecían una relación entre melancolía y genio:

Mas aunque fuese verdad (que no lo es) que viniese un frenético a hablar latín llegando a tener el temperamento necesario que se requería para que el alma racional hiciese estos actos, no los podía hacer en la enfermedad de que tratamos, que es en la melancolía, porque en esta enfermedad, demás del grave daño que tiene el temperamento, necesariamente los espíritus tienen perdido su natural resplandor y están obscurecidos y tenebrosos. Pues corrompido el temperamento (que es de donde emana la buena habilidad) y el instrumento con que obra dañado, ¿qué obra hará el alma racional o de qué instrumentos se aprovechará que venga a hacer buena consonancia o invención? Porque no se ha de pensar que por razón de esta melancolía de que tratamos se hace el alma más perspicaz, sino antes es causa la melancolía de perturbar el alma, que no de ilustrarla, como se muestra claro del miedo y tristeza que siempre padecen los afligidos melancólicos. Así que tengo por verdad averiguada que ningún melancólico maníaco rústico hablará latín ni tratará de astrología sin las haber primero sabido.[254]

La diferencia de fondo entre Velásquez y Huarte radica en que para este último el ánima racional, lo mismo que el demonio, puede obrar apartada del cuerpo: «Yo no puedo dejar de entender que el ánima racional apartada del cuerpo, y también el demonio, tenga potencia visiva, olfativa, auditiva y tactiva [...]. Pues decir que el ánima racional apartada del cuerpo no puede raciocinar por no tener cerebro es desatino muy grande.»[255] Velásquez le contesta frontalmente a Huarte:

Porque el alma en tanto que está en el cuerpo, no puede obrar sin instrumentos; pues estando estos dañados y corrompidos, dígame el doctor San Juan, para hacer estas obras y actos, que de suyo tienen necesidad de buen temperamento muy acomodado, y proporcionado, ¿de qué modo se obrarán o con cuáles instrumentos? Pues no los hay, sino cuales habemos dicho.[256]

Para Velásquez –aquí sí en la línea de Guainerio– el ánima racional en todos los hombres es de igual sabiduría y capacidad; las diferencias provienen de los instrumentos, según estén mejor temperados que otros en cada individuo. Su postura no deja lugar a dudas: «en tanto que vivimos, compuestos estamos de materia y de ella, que es nuestra forma, es de quien emanan todas nuestras obras». Los melancólicos sufren daño en sus instrumentos, luego «dañándose el instrumento ha de ser de necesidad su acción dañada».[257] Pedro de Mercado ya había observado en sus diálogos, por boca de Joanicio, que el ánima «mientras está encarcelada en nuestros cuerpos no obra sin instrumentos corporales. Y si estos no guardan su templanza y buena composición el ánima enferma y corrompidamente produce sus obras».[258] Pero aquí hay una afirmación que Velásquez no acepta: la idea de que el alma misma, y no solo sus instrumentos, pueda enfermarse por causas naturales. Para el médico de Arcos no solo hay un aspecto orgánico que le permite concluir que, si los instrumentos corporales son dañados, inevitablemente las acciones resultantes serán anormales. Además se niega a considerar que cualquier modificación orgánica pueda provocar defectos en el alma, pues todas las almas «son de igual sabiduría, perfección y capacidad», y si hay diferencias de calidad en las obras de los individuos, ello se debe a las distintas cualidades de los instrumentos orgánicos. Pone el ejemplo de dos pintores igualmente buenos, a uno de los cuales se le da un pincel estropeado, malos colores y una tabla rugosa; uno producirá obras primorosas y el otro defectuosas: «Así que el defecto no es del alma, porque igualmente es buena, perfecta, sabia y capaz en el uno como en el otro.»[259] De la misma manera, los defectos no se encuentran en el ánima racional, sino en los órganos e instrumentos corporales. En esta democracia de las almas, donde todas son iguales, las diferencias ocurren en la cárcel corporal y mundana, donde los humores se queman, se corrompen y se depravan.[260]

En contraste, Huarte tomó otro camino para defender la tesis ortodoxa sobre la inmortalidad e incorruptibilidad de las almas. Escribió un capítulo especial para evitar la acusación de que las condiciones orgánicas pudiesen corromper el alma; en su explicación no encuentra más remedio que colocar al demonio como un ocupante maligno del cuerpo, capaz de alterar el alma al provocarle dolores y tristeza, pero sin corromperla.[261] No logró salvar la contradicción entre el aspecto moral y la dimensión natural en el funcionamiento de la mente, tanto en sus manifestaciones mórbidas como en sus aspectos sanos. La contradicción estaba alojada en la misma tradición galénica, la cual aceptaba que los humores y temperamentos provocaban graves enfermedades en el alma. Juan Luis Vives en su De anima et vita (1538) había admitido francamente que el humor negro provoca la ofuscación del entendimiento, de tal manera que «el alma se queda sin su ágil lozanía». Se trata, sin duda, de males y enfermedades del alma, como las llama;[262] para Vives la tristeza «es un encogimiento del alma por un mal presente o que se tiene por presente» y que fue llamado «pesadumbre» (aegritudo) por Cicerón en las Disputas tusculanas. Esta es la interpretación de Vives:

Con la pesadumbre se reseca el cuerpo y el corazón se contrae hasta el punto en que algunos que de pesadumbre murieron se halló no más abultado que una membrana. El corazón contrae consigo el rostro, que es su imagen, y, por último, entrega la salud misma. Compañeros inseparables de la tristeza son lamentaciones, gemidos, llantos. Esta pasión es fría y seca; por esto prepondera en épocas y sitios fríos y, generalmente, en todo cuanto ostenta complexión melancólica, como en otoño y en el invierno, en tiempo de nublado, de noche, hacia el Norte, regiones en las cuales la tristeza hace más víctimas que en España o en Italia.[263]

Después advierte Vives que, en estas y otras enfermedades del alma, un clavo saca a otro clavo: en un alma encallecida un mal mayor mata la sensación del mal menor.

El doctor Andrés Velásquez prefiere la sensatez pedestre de un médico acostumbrado a tratar las más diversas formas del sufrimiento humano y de la enfermedad. Deja a un lado completamente el problema de saber si el alma es contaminada en alguna forma por los fenómenos orgánicos; para él la manera de mantenerse en terreno firme es, simplemente, declarar la igualdad de todas las almas, con lo cual se libera de las angustias propias de la teología moral. Si todas las almas son idénticas, el médico puede concentrarse libremente en los instrumentos, los mecanismos corporales, los temperamentos y los humores, para hallar allí respuestas a sus inquietudes. En cierto modo, Velásquez, además de echar al demonio, también ha expulsado al alma de los problemas orgánicos. Tampoco le preocupan especialmente las consecuencias intelectuales del humor negro en la vida de los genios, los poetas y los héroes. Andrés Velásquez es un médico ordinario profundamente preocupado por los estragos del mal melancólico en los enfermos. Así que, si se hubiese topado con un frenético latinoparlante o con un maníaco filosofante –algo que nunca le ocurrió–, no se habría preguntado si acaso el alma del desdichado estaba tratando de comunicarse en la lengua perfecta gracias a una afortunada, aunque fugaz, combinatoria de temperamentos y humores. Lo que el doctor Velásquez habría hecho es administrarle frías drogas tranquilizantes y un supositorio para hacerle evacuar la bilis requemada; y en caso de fracasar el tratamiento, llamaría al confesor.

Aunque Velásquez nunca observó uno de estos casos extraños, creo que podemos suponer que la reiterada preocupación debió corresponder a fenómenos observados. La creencia en la capacidad extraordinaria de algunos enfermos mentales para expresarse en forma culta, siendo que no habían recibido educación, estaba muy extendida. Muestra de ello es que casi un siglo después de publicado el Libro de la melancolía, apareció un texto que copia los argumentos de Velásquez. Tomás Murillo, en su Aprobación de ingenios y curación de hipocondríacos (1672), dedica el primer capítulo a dilucidar «si un hombre rústico estando hipocondríaco, melancólico, frenético o maníaco puede hablar latín sin haberlo estudiado antes, y tratar de preceptos de filosofía, y componer versos como si fuera poeta». Su conclusión, en el capítulo tercero, es la misma de Velásquez: «pruébase que ninguno naturalmente sin haber estudiado latín, ni otras ciencias, las entienda y hable de ellas».[264] Se ha supuesto que esta preocupación sobre locos hablando como sabios podría deberse a que la jerga en que se expresan algunos dementes fue tomada por un lenguaje culto.[265] Esta hipótesis no me parece muy convincente, entre otras cosas porque supone una gran ignorancia, e incluso estupidez, en aquellos testigos –médicos o no– de los casos de manía latinizante.

En realidad creo que es posible identificar el tipo de enfermos que podrían ser estos melancólicos, frenéticos o maníacos con destellos geniales. ¿Qué síndrome reúne la

condición «rústica» con la de quien sabe inesperadamente una lengua culta o una ciencia? El doctor J. Langdon Down, en 1887, acuñó el término sabios idiotas para designar a aquellas personas que sufriendo retardo mental o siendo ineducadas demostraban poseer cualidades intelectuales excepcionales, tales como una memoria prodigiosa o extraordinaria capacidad de cálculo mental.[266] Estudios recientes proponen el uso de otro término para describir a estos enfermos: síndrome del sabio.[267] La enfermedad suele ser detectada en la primera infancia, lo que permite suponer a muchos que se trata de un defecto biológico congénito, aunque otros creen que podría ser un desequilibrio psicogénico ocasionado por malos cuidados maternales y extremo abandono o frialdad en el cuidado del niño. En realidad se sabe muy poco sobre esta enfermedad y, con frecuencia, las diferentes etiologías propuestas por los médicos de hoy se asemejan a los dictámenes del siglo XVI: ¿viene el mal de afuera o de adentro? ¿Es debido a la malignidad de los padres o a una condición patológica innata?[268]

Quienes padecen el síndrome de la sabia idiotez tienen una memoria extraordinaria. J. Langdon Down le dio a leer a uno de sus pacientes la Decadencia y caída del imperio romano de Gibbon: después de una sola lectura el enfermo imprimió el texto completo en su mente y era capaz de repetirlo exactamente, sin omitir ni siquiera las erratas. Otros casos incluyen a uno que podía calcular el día de la semana de cualquier fecha, cuarenta mil años antes o después, pero que no sabía sumar; otra, que era ciega, podía reproducir al piano cualquier pieza musical escuchada una sola vez, pero era incapaz de sostener el tenedor. Podemos suponer que los casos discutidos por Huarte y Velásquez se referían a personas que habían memorizado íntegramente sermones en latín, conversaciones sobre astrología o discusiones teológicas. Hoy se sabe que la mayoría de estos casos de memoria hipertrofiada sufren de autismo, y se estima que uno de cada diez autistas manifiesta el síndrome del sabio idiota; con alguna frecuencia sufren, además, de retardo mental. No obstante sus dramáticas incapacidades y su desconexión del mundo, algunos autistas desarrollan una hipersensibilidad olfativa, táctil, visual o auditiva, y son prodigiosos memoristas y calculistas «sin haberlo aprendido antes», como diría Huarte. Un médico ha comparado los estudios sobre autismo con la experiencia de un antropólogo en Marte: se trata de un campo tan extraño que le parecen necesarias las habilidades propias de un etnólogo que intenta estudiar un grupo humano completamente desconocido. Es tan radical la desviación autista que, dice Oliver Sacks, nos enfrentamos a un tema que toca los más profundos problemas de la ontología.[269]

9. ZOZOBRA Y DECADENCIA

La publicación en 1585 del libro de Andrés Velásquez sobre la melancolía podría tomarse como un mal augurio o como una manifestación de sensibilidad ante los humores negros que comenzaban a amenazar a España. Apenas dos años después de la aparición del libro, Arcos envió una fuerza de cien lanceros y cuatrocientos arcabuceros, todos ellos vecinos de la ciudad, para ir rápidamente a socorrer el puerto de Cádiz, que estaba siendo saqueado por Francis Drake.[270] El temible corsario inglés hundió, quemó o capturó allí dos docenas de naves a fines de abril de 1587, lo que supuso un golpe muy fuerte para la Armada española, premonitorio de la suerte que le esperaba al año siguiente cuando fue destrozada por los ingleses. El duque de Arcos en persona –hijo del que había usurpado los bienes de los vecinos de la ciudad– participó en la defensa de Cádiz y fue enviado después a defender las costas de Granada, que eran continuamente invadidas y

saqueadas por piratas berberiscos y argelinos.[271] El doctor Velásquez le dedicó el Libro de la melancolía a este duque, don Rodrigo Ponce de León; me pregunto si, en medio de tanta zozobra, el duque de Arcos habrá tenido oportunidad de leer el tratado de Velásquez y de reflexionar sobre su «importancia para la salud y el bien público», como decía su autor al iniciar el libro.

Desde luego, la idea de que la sociedad española estuviese enferma y sufriese un proceso de decadencia no es nueva; fue expresada por los propios españoles del Siglo de Oro. En un agudo ensayo, J. H. Elliot ha mostrado cómo muchos políticos y pensadores tuvieron una visión fatalista sobre lo que se llamaba «declinación» de España, expresada por ejemplo en el conocido Memorial de la política necesaria de Martín González de Cellorigo, publicado en 1600. Jerónimo de Ceballos usó incluso metáforas médicas para explicar la declinación española, similar a la de un cuerpo que, por excesos o por causas naturales, entra en decadencia. Un interesante documento presentado a las Cortes en 1623 declara que las monarquías son mortales y compara la condición de Castilla con la de uno de esos cuerpos descritos por Galeno, que va siendo lentamente corrompido por unos malos humores que, sin embargo, lo mantienen penosamente vivo y que los médicos no se atreven a purgar por miedo de inducir una muerte súbita.[272] La corrupción política podía producir melancolía en los hombres, como hemos visto. Pero también se comenzaba a plantear que el conocimiento de los procesos naturales de la enfermedad, tal como afectaban a las personas, podían contribuir a la comprensión de la vida social y al mejoramiento de la vida política. No es por azar que precisamente un médico, Miguel Sabuco de Nantes, haya desarrollado la idea de que la nueva filosofía debe interesar a los reyes, porque al conocer y entender la naturaleza y propiedades de los hombres sabrán mejor regirlos y gobernar su mundo. Por ello en su Nueva filosofía de la naturaleza del hombre (1587) hay un significativo «Coloquio sobre las cosas que mejoran este mundo y sus repúblicas».[273] Sabuco desprende sus recomendaciones de una curiosa reflexión sobre aquellos «afectos y pasiones del alma» que hacen daño en contraste con los que dan salud. Se basa, desde luego, en la teoría humoral. Menciona más de una docena de afectos negativos, entre ellos la tristeza, el miedo y el amor. La soledad puede ser positiva, pero también produce daños: es saludable para los buenos cristianos y mala para los melancólicos y los tristes, pues el solitario «es como Dios o es como bestia».[274]

En 1588 el duque de Medina Sidonia, Alonso Pérez de Guzmán –uno de los más ricos y poderosos grandes de España–, fue designado por Felipe II para comandar la Armada y conducirla a lo que resultó un desastroso ataque contra la flota inglesa. Acaso la lectura de los libros de los doctores Sabuco y Velásquez –recién publicados– le habría ayudado a entender la desdicha. Muchos años después, como veremos, el duque contrató los servicios del doctor Velásquez. Pero el año del fracaso de la Armada Invencible nuestro médico de melancólicos vivía en Arcos, donde todavía ejerció su profesión veinte años más. Durante ese tiempo su pequeña ciudad vivió bajo continuas tensiones: la permanente amenaza inglesa los mantuvo en pie de guerra, preparados para socorrer el puerto de Cádiz. Paradójicamente, los belicosos arcenses –tan dispuestos a defender el honor del rey y de España contra los extranjeros– no dudaron en emprender varios pleitos contra Felipe II y contra ciudades vecinas para defender sus propiedades y sus intereses. El mismo año de 1588 iniciaron una querella contra Felipe II por haberse apoderado el rey de terrenos pertenecientes al caudal de propios de la ciudad (en 1590, transigen con el rey y le pagan 20.000 ducados a cambio de mantener las fincas disputadas en favor del común). Al año siguiente vuelven a litigar contra el rey, pues se niegan al pago de la moneda forera, tributo del que se consideran exentos. Y todavía en 1591 se resisten a pagar al rey la renta de almojarifazgo, e inician un costoso pleito para defender sus antiguos privilegios.

Al mismo tiempo, se pelean con Jerez y Sevilla por problemas de términos y propiedades; pero los peores pleitos fueron con la vecina Villamartín, que ocasionaron incluso enfrentamientos sangrientos en 1590 y 1594, pues los guardas de Arcos mataron a madereros que cortaban árboles de terrenos del común. El miedo a los ingleses movilizó a los vecinos de Arcos en 1589, cuando prestaron veinte carretas a fin de acarrear piedra para la fortificación de Cádiz y Santa María, amén de otras seis para llevar pólvora. En abril de 1591 fue avistada cerca de Cádiz una escuadra inglesa, por lo que precipitadamente Arcos envió cien caballeros al puerto; regresaron poco después, ya que los ingleses se retiraron. La zozobra se intensificó debido al misterioso asesinato, ese mismo mes de abril, de un presbítero en la ermita de San Miguel; aunque intervino la Inquisición y muchas personas fueron presas e interrogadas, el extraño crimen nunca se aclaró. Cinco años después sufrieron otra humillación: la guarnición de Cádiz, apoyada por jinetes de Arcos, Chiclana y Jerez, fue incapaz de impedir que una expedición inglesa encabezada por el duque de Essex se apoderase del puerto durante un par de semanas, tiempo suficiente para saquearlo a fondo; los ingleses, al retirarse, se llevaron varios rehenes por los que exigieron el pago de un rescate; entre ellos figuraba un vecino de Arcos, que por su conocimiento del inglés fue uno de los comisionados para negociar la libertad de los españoles capturados.[275]

Cervantes escribió a propósito de este episodio un soneto revelador, según Otis H. Green, de la creciente melancolía que se apoderaba de los españoles, quienes se creían el pueblo elegido por Dios pero sentían que el día de la realización de su destino se desvanecía en un futuro remoto. Los últimos versos del soneto dicen así:

Bramó el Becerro, y púsoles en sarta:

tronó la tierra, oscureciose el cielo,

amenazando una total ruina;

y al cabo, en Cádiz, con mesura harta,

ido ya el conde sin ningún recelo,

triunfando entró el duque de Medina.

Cervantes se refiere a la recuperación del puerto por el duque de Medina Sidonia, que llegó cuando ya se habían ido los ingleses, con el apoyo de soldados sevillanos organizados precipitadamente y con la ayuda del Becerro de Dios, sin cuyo bramido apocalíptico los españoles no habrían podido «triunfar».[276] Después de esta amarga experiencia, el Ayuntamiento de Arcos, considerando que sus milicias no tenían buen armamento, compró en Sevilla cuatrocientos arcabuces; ese mismo año se acordó también componer el reloj de la ciudad colocado en la torre de Santa María.[277] ¿Pensaron acaso que el tiempo español ya no corría al ritmo de la época?

Pero el tiempo siguió su camino y en 1607 murió el duque de Arcos, Rodrigo Ponce de León, protector de Andrés Velásquez y a quien había dedicado su Libro de la melancolía.

Velásquez había visto su libro como un navío que «soplado del favor y marea de tan excelente príncipe, estoy confiado en que surgirá en buen puerto, y asegurado de que ninguna borrasca, de las con que suelen los murmuradores ofender, le será enojosa». El doctor Andrés Velásquez, ya viejo y muerto su protector, dejó de ser el médico de Arcos, y los vientos lo llevaron hacia Sanlúcar de Barrameda, para asistir al duque de Medina Sidonia, que aún era comandante de la mar océana y continuaba al frente de la ya vencida Armada. El cabildo de Arcos, el 4 de mayo de 1608, nombró médico de la ciudad a un tal licenciado Montoya en sustitución del doctor Velásquez, «que no ha podido excusarse a las instancias del duque de Medina Sidonia, al que asiste en su casa para curar su persona por la noticia que de las muchas letras y medicina tiene el dicho Doctor». El duque se había sentido muy enfermo, y su médico el doctor Maldonado se declaró impotente. Fueron enviados dos correos, uno a Cádiz y otro a Arcos, para traer urgentemente a los doctores Toquero y Velásquez; el último acertó a curar al duque. La duquesa de Medina Sidonia comentó al respecto en una carta: «el doctor Velásquez se quedó ya en casa. Y he holgado mucho de la buena relación que hacéis de su persona con que quedaré más contenta de tenerlo».[278] En consecuencia, la duquesa firmó órdenes para pagarle al antiguo médico de Arcos 51.000 maravedís para su viaje a Sanlúcar y asignarle un salario anual de 500 ducados, cincuenta hanegas de trigo más otras cincuenta de cebada, «y mando que se libre y pague por tercios de cuatro en cuatro como a los demás nuestros médicos» a partir de enero de 1608.[279]

Es muy probable que en Sanlúcar el doctor Velásquez haya podido tratar a los miembros de la familia Medina Sidonia de los efectos de la melancolía y tenido tiempo para explorar en su propia alma los daños provocados por el humor negro. A pesar del lujo con que vivía y de ser propietario de una de las más grandes fortunas de toda Europa, al duque seguramente le pesaba el fardo de sus grandes fracasos al frente de la Armada. El doctor Velásquez vivía también rodeado de comodidades, y hasta se permitió el lujo de adquirir un jarrón de plata y unos cojines de terciopelo carmesí, en 1609 y 1610; le costaron poco menos de 400 reales de vellón en las almonedas en que se remataron algunos bienes de la duquesa, que había muerto. No deja de ser melancólico el hecho de que para resolver dificultades perentorias de tesorería, el inmensamente rico duque de Medina Sidonia acostumbrase rematar algunos bienes superfluos. Esta oportuna compra es la última noticia que tenemos del doctor Velásquez.[280] Según los libros de la casa ducal nuestro médico recibió su salario, en efectivo y en especie, cada cuatro meses hasta agosto de 1615; su nombre ya no aparece en las listas de los médicos que recibieron ese año un carnero como aguinaldo. Según un plano de enterramientos del siglo XVIII, su sepultura se hallaba en la primera fila del presbiterio de la iglesia de Santa María en Arcos.[281] Así como no se han encontrado huellas de su origen ni de sus ancestros, tampoco se conocen las circunstancias en que, seguramente en 1615, el doctor Andrés Velásquez atravesó la última frontera.

III. MELANCOLÍA Y CRISTIANISMO

Sobre la tristeza de don Quijote

Para mis hijos –Arí, Belisa, Bruno e Iliana–,

que me han dado tantas alegrías

Si pudiéramos sacudir vigorosamente el árbol genealógico del cristianismo nos caerían sobre la cabeza los frutos más extraños y las ramas más raras. Esta experiencia bastaría para convencernos de que la unidad de Occidente, como resultado del canto monódico de la cultura cristiana, es una visión insostenible de la historia europea. No quiero detenerme en este hecho ampliamente admitido; lo que me interesa ahora es interrogarme sobre la función de estas ramas y frutos raros que, a pesar de su exotismo, forman parte de la genealogía del cristianismo. Aunque son elementos exógenos de origen antiguo, bárbaro y pagano, han llegado a encarnar en el corpus cristiano para formar parte consustancial de la cultura europea. Me propongo examinar este problema tomando como ejemplos el antiguo canon de la melancolía –tal como fue definido por las tradiciones hipocráticas y peripatéticas– y la forma en que la cultura española del Siglo de Oro lo absorbió hasta convertirlo en uno de sus ejes más importantes.

Esta forma de enfrentar el problema nos lleva al tema clásico de las llamadas «supervivencias» (o «continuidad») de los antiguos mitos en el seno de formas culturales que, en principio, los rechazan por considerarlos ajenos a la fe o a la razón hegemónicas. Jean Seznec dedicó un libro memorable a este tema, La sobrevivencia de los dioses antiguos,[1] en el que hizo una disección erudita de la evolución de los mitos paganos durante la Edad Media como vehículos de antiguas ideas que fueron adoptando nuevas formas. Otro importante libro que aborda, aún más directamente, el tema que he planteado fue escrito por Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl: Saturno y la melancolía.[2] He citado estas dos extraordinarias investigaciones no solo para ejemplificar la importancia del tema que quiero abordar, sino también para proponer un enfoque muy diferente del problema. La mayor parte de las obras que abordan el tema de las «sobrevivencias» de la Antigüedad pagana, como las dos que acabo de mencionar, se inscriben en lo que Braudel llamó histoire événementielle: una historia de las ideas que nos lleva al estudio de las llamadas ideas-clave y de los mitos como eventos, dejando a un lado el estudio de las redes culturales que los envuelven. En oposición a este enfoque tenemos las interpretaciones estructuralistas que han privilegiado el estudio de las texturas culturales y las funciones de sus componentes.

¿Cómo interpretar la larga historia y la permanencia durante muchos siglos de un canon cultural y mítico como la melancolía? ¿Cómo explicar que este peculiar conglomerado de ideas y mitos sobreviva a una larga travesía por contextos culturales, sociales e históricos tan diferentes? ¿Y, más específicamente, cómo sobrevivió al cristianismo? Desde luego, la melancolía no es el único ingrediente pagano que podemos hallar en la cultura cristiana; hay muchos otros, que incluso se encuentran integrados a los textos bíblicos. Hay dos aspectos que me interesan especialmente de este fruto exótico que es la melancolía en el árbol genealógico del cristianismo. Primeramente, el hecho de que su integración es relativamente reciente y se halla bien documentada. En segundo lugar, considero que su

adopción ha sido uno de los más importantes factores que ha permitido lo que podríamos llamar la «modernización» del cristianismo, pues el canon de la melancolía se ha alojado en el corazón de Occidente, en una línea evolutiva que une a Hildegard von Bingen con Jacob Böhme y con Kierkegaard, y a la que podemos agregar otros hitos representados por Casiano, Ficino y Robert Burton. En la tradición cultural española, los grandes momentos de la melancolía pasan por el médico Arnau de Vilanova, por Cervantes y Calderón de la Barca, hasta llegar a Antonio Machado.

Me propongo, con la ayuda del Caballero de la Triste Figura, examinar la melancolía como un mito que se aloja en el interior del cristianismo. El estudio de los mitos suele arrastrarnos hacia la exploración de sus orígenes y hacia épocas primigenias de la historia humana en las que se habrían construido no solo los fundamentos de las religiones sino también formado las raíces del lenguaje y del pensamiento. Esta idea la hemos heredado del Renacimiento: Pico della Mirandola creía que los mitos encerraban verdades primordiales cuyo conocimiento se habría perdido, pero que podían ser recuperadas por medios cabalísticos capaces de descifrar el significado oculto de las antiguas fábulas.[3] El estudio de los mitos, cinco siglos después, no se halla tan lejos como algunos quisieran de las ideas de Pico, aunque se ha hecho cada vez más énfasis en la mitología como un modo peculiar de abordar la realidad, más que como un arcón oculto en el que se esconde un tesoro. Los estudios de los mitos, hasta nuestros días, han privilegiado la búsqueda de elementos primigenios e inmutables que tendrían como fuente una condición humana original; se ha tratado de hallar una lógica inscrita en el mito, una lengua simbólica primitiva o un arquetipo profundamente enclavado en la psique colectiva. El estudio del mito suele ser una invitación a mirar hacia atrás –a reconstruir genealogías– y a pensar en la inmutabilidad esencial de algunos cánones que contendrían en sí mismos las claves de su sentido y de su permanencia.

Si seguimos por este camino podríamos llegar a la conclusión de que, sencillamente, la cultura cristiana halló en el canon de la melancolía un valioso tesoro, una verdad primordial inscrita en el código hipocrático-galénico de las enfermedades del alma. O tal vez sería mejor expresarlo a la inversa: una antigua y poderosa estructura, que se había expresado en su forma clásica en la cultura griega, habría encarnado después tanto en la cultura árabe medieval como en la cultura cristiana renacentista. La explicación de la presencia del fruto extraño podría expresarse también en una forma moderna, psicoanalítica o estructuralista: el canon de la melancolía respondería a un arquetipo junguiano, a un mensaje inscrito en el espíritu humano o a una estructura mental similar a la gramática generativa chomskiana.

Yo creo que estas explicaciones nos opacan la extraordinaria complejidad y riqueza del proceso que se oculta detrás del fenómeno de las «sobrevivencias». No se trata, en lo fundamental, de la supervivencia de superhazañas intelectuales ni tampoco de la reinterpretación de un código inscrito de manera indeleble en la mente de todos los hombres. Ante estas alternativas, en el desarrollo de otras investigaciones (sobre el mito del hombre salvaje en Europa) he preferido lo que me gusta llamar un punto de vista evolucionista. Es desde esta perspectiva que trataré de exponer algunas reflexiones sobre la forma en que en la España renacentista el mito de la melancolía se adaptó a los requerimientos y a las contradicciones de la cultura cristiana. Creo que es necesario enfocar nuestra atención en ciertos momentos de transición durante los cuales se operan mutaciones sintomáticas tanto en la composición del mito como en su función, dentro de la textura cultural que la envuelve. Me referiré a diversas facetas de este proceso: la gestación de nuevos patrones de sufrimiento y de renovados modelos de alteridad. En cada una de estas facetas el canon de la melancolía sufrió mutaciones que le permitieron

adaptarse a las nuevas condiciones culturales y cumplir funciones novedosas; son estas mutaciones las que permiten comprender la larga evolución del canon de la melancolía.

La incorporación de la melancolía al corpus religioso cristiano contribuyó a solucionar un viejo problema: ¿cómo, se preguntaban los cristianos, una vez terminadas las persecuciones contra ellos y habiéndose convertido su fe en la religión dominante, podían continuar ofreciendo a Dios sus sufrimientos y su dolor? El antiguo modelo hipocráticogalénico de la melancolía fue adaptado, en una curiosa mutación, a las nuevas necesidades.

La melancolía proporcionó modelos para rechazar la otredad demoníaca y para encaminar el sufrimiento hacia nuevas formas socialmente aceptadas. Pero la demonología y el misticismo no fueron las únicas vías por las que la cultura cristiana asimiló el canon melancólico; hubo otras, entre las cuales cabe destacar su uso en la reprobación y condena del amor cortés y, en general, de las manifestaciones del erotismo pasional que desde el siglo XII se expandieron por Europa. La teoría humoral agregó argumentos para condenar las nuevas expresiones del erotismo, ilustradas por la poesía de los trovadores provenzales, ya que permitió definir al amor mundano como una peligrosa enfermedad: la llamada melancolía erótica. En España encontramos grandes manifestaciones de esta condena del amor loco en obras como La Celestina del judío converso Fernando de Rojas, un extraordinario texto en cuya base se encuentra, sin duda, la melancolía como la causante de la enfermedad erótica de los amantes. En La Celestina, como ocurre con la tradición neoplatónica florentina, la condena del amor carnal y mundano se realiza con tanta pasión, o buen humor, que es evidente que envuelve una oculta admiración por los amantes que sacrifican su vida en aras del amor.[4]

No todos los modelos melancólicos tuvieron un carácter negativo ni se asociaron a una condena de la carne, del cuerpo y del mundo. El proceso de individualización –desde antiguo impulsado por las pulsiones religiosas hacia una salvación personal– se vio enormemente acelerado por las valoraciones positivas de los sentimientos melancólicos, tanto en la poesía como en los romances populares, y por el renacimiento de la antigua idea aristotélica sobre el humor negro, entendido en los famosos Problemata como fuente de inspiración, de vigor intelectual y de valor heroico. Estas formas han sido ampliamente estudiadas.[5]

En contraste, pocos son los estudios que observan estos procesos en la historia de España. En gran medida a partir de las bases establecidas por el neoplatonismo florentino en el siglo XV, España fue el gran amplificador de la melancolía en Europa, y elevó el tema a un nivel muy alto. Sin examinar el proceso español es difícil comprender la eclosión del mito de la melancolía en toda la Europa del siglo XVII, y cuyos ejemplos más destacados, además de Cervantes, fueron Shakespeare y Montaigne. Por ello es necesario señalar la importancia de las interpretaciones de Teresa Scott Soufas, pues arrojan luz sobre un problema fundamental.[6] Ella usa las tesis de Edgar Wind sobre la transvaloración de normas e ideas tradicionales, para referirse a un proceso de readaptación de expresiones antiguas a nuevas necesidades, sin eliminarlas ni invalidarlas.[7] Según Wind, la melancolía renacentista sería una transvaloración del antiguo vicio de la pereza y la indolencia: la acedia.[8] Este espantoso pecado habría sufrido una mutación, y transformado en noble melancolía sería un privilegio de los hombres inspirados.[9] Mutaciones parecidas podríamos observar en los pecados mortales representados por la ira y la luxuria, que se transformaron en digna y honorable irascibilidad y en noble voluptas.

Teresa Soufas se refiere a un proceso similar de «transvaloración dialéctica de valores» tradicionales. Su mejor ejemplo es don Quijote, un personaje cuya melancolía sería la causa tanto de su locura como de su salud: Cervantes habría logrado reconocer, en su héroe melancólico, el poder y la autonomía de la nueva mente secular, sin por ello poner en duda la valoración negativa tradicional de la melancolía, mediante un proceso similar al de la transformación de la acedia descrito por Wind.[10] No solo no se ponía en duda el modelo tradicional, sino que –como observa Soufas– la descripción de los estragos que ocasionaba la melancolía era una forma de denunciar el fracaso de la nueva mentalidad secular independiente desde una óptica conservadora, como también hicieran Lope de Vega y Calderón.[11]

Desde otra perspectiva, podría decirse que la supervivencia de la melancolía en el contexto renacentista y barroco español se explicaría por el hecho de que –sin modificar el antiguo canon– se habría producido una transvaloración de su sentido negativo; es decir, una adaptación que solo cambiaría el sentido de los flujos de valor sin alterar la estructura. Así, la sobrevivencia supondría una adaptación a nuevas funciones, sin precedentes significativos o mutaciones previas del canon melancólico. Giorgio Agamben ha hecho una importante crítica a esta interpretación; señala que un investigador tan cuidadoso como Edgar Wind ha cometido sin embargo un grave error al suponer que la acedia no tuvo durante la Edad Media más que un valor negativo. Agamben piensa que, por el contrario, desde la patrística antigua, en la Edad Media se conocía bien la doble polaridad de la tristitia-acedia, lo que abrió el camino para la revaloración renacentista del humor negro.[12]

La existencia de un complejo moral que agrupaba tanto a la acedia como a la tristeza ha sido bien establecida.[13] Casiano (360-435), a partir de las experiencias de los monjes anacoretas del desierto egipcio, describió con detalle la acedia como uno de los ocho vicios o pecados mortales, parecida pero diferente al vicio de la tristeza, y la asoció con el extraño «demonio del mediodía» del salmo 90:

Nuestro sexto combate es contra lo que los griegos llamaron «acedia»: es un torpor, una pereza del corazón; en consecuencia, es muy cercana a la tristeza [tristitia]; ataca especialmente a aquellos monjes que vagan de un lugar a otro y a los que viven aislados. Es el enemigo más peligroso y persistente de los solitarios.[14]

Pero en la lista que posteriormente preparó Gregorio de los siete pecados capitales, la acedia fue asimilada a la tristeza.[15] Y la tristeza fue siempre, desde las enseñanzas de san Pablo, una idea con dos diferentes aristas: «la tristeza según Dios produce firme arrepentimiento para la salvación; mas la tristeza del mundo produce la muerte», les explicó Pablo a los cristianos de Corinto, para justificar una furiosa carta que protestaba por las injurias infligidas a un enviado del apóstol.[16] Esta exaltación de una tristeza que conduce a la salvación puede compararse con la valoración positiva de la melancolía que afecta a los hombres excepcionales, según la tradición aristotélica (Problema XXX, 1). Sin embargo, tanto en la teología cristiana como en la medicina hipocrático-galénica, los aspectos positivos de la tristeza y del humor negro fueron relativamente marginales frente a la gran importancia que se daba a los estragos que producían la acedia, la tristitia saeculi o el morbo melancólico. Pero lo importante aquí es destacar el hecho de que dos matices –que me gusta llamar mutaciones– presentes tanto en la tradición cristiana como en la pagana fueron la base en que se apoyó la cultura renacentista para revalorar la

melancolía. Estas dos antiguas mutaciones –la tristitia secundum Deum y la apreciación de los melancholikoi– permitieron la sobrevivencia y la adaptación de un canon pagano en el seno mismo de la cultura cristiana.

La melancolía renacentista, por lo tanto, no es simplemente una revaloración de la acedia medieval, ya que tenemos indicios de que esa revaloración ya había ocurrido en el interior de la misma teología y del pensamiento griego antiguo. Pero Wenzel plantea otro problema: sostiene que la sobrevivencia de la acedia medieval en la melancolía renacentista es un desarrollo hipotético que no puede demostrarse que haya ocurrido de la misma manera que crece una planta o que ocurre un cambio químico. Alega Wenzel que no ha encontrado ningún escrito que, de manera textual, iguale la acedia a la melancolía. La única referencia escrita que menciona es muy tardía: el abate Claude Fleury (1640-1723), amigo de Fénelon y discípulo de Bossuet, en un tratado publicado en 1686, menciona la melancolía como una de las más antiguas fuentes del pecado (y al margen hace referencia a la acedia).[17] Ello es una señal de que los letrados de esa época reconocían la acedia como un precedente de la melancolía.

La acedia y la melancolía compartían muchos rasgos similares. Ello planteó problemas complejos a los teólogos medievales: si la complexión melancólica en el cuerpo de una persona podía predisponerla a la acedia, ello la exoneraría moralmente. Un gran teólogo italiano del siglo XIII, san Buenaventura, franciscano e hijo de un médico, rechazó tajantemente esta idea; la acedia no afectaba a las personas de la misma manera en que lo hacían las pasiones sensuales, sino que se llegaba a este estado pecaminoso de forma voluntaria y libre. Sin embargo –señala Rainer Jehl–, para Buenaventura la libertad espiritual es el dominio sobre el cuerpo; y el libre albedrío es el dominio tanto de las facultades inferiores, vegetativas y sensitivas, como de la voluntad racional misma.[18] En consecuencia, aun las influencias corporales requerían, en última instancia, de una represión moral; de lo contrario, la libertad quedaría restringida y por lo tanto se anularía el fundamento mismo del pecado: pues si no hay libertad, no cabe la exoneración moral. Esta idea podía llevar a pensar que la exigencia de un dominio completo de la voluntad sobre el cuerpo es la condición que permite la libertad y, en consecuencia, la que abre la posibilidad del pecado y del vicio. Pero ya que este dominio total es rara vez alcanzado, entonces la acedia como pecado debía ocurrir muy pocas veces, y nos enfrentaríamos más bien a la melancolía, una condición patológica irrelevante desde la perspectiva moral. Esta interpretación del pensamiento de Buenaventura produjo algunas confusiones posteriores. La escapatoria de este círculo vicioso es la idea de gracia, pues este don divino acordado a la humanidad da a los hombres la voluntad necesaria para alcanzar la virtud, pero también la libertad para sumirse en los vicios. El hombre acedioso, al alejarse de la bondad trascendental y desviarse hacia bienes temporales, provoca una curvatura del alma de consecuencias cósmicas, ya que confunde e implica no solo al hombre sino a la naturaleza física completa. A diferencia de los otros pecados capitales, en el caso de la acedia no era muy clara la definición del bien mundano que atraía al anima curva. Buenaventura menciona la quies (quietud, descanso, tregua) como el objetivo de la acedia, entendida simplemente como inactividad y como una caricatura de la apatía de los estoicos; pero también la veía como la imagen en el espejo, invertida, de la bienaventuranza hacia la que se dirigen los hombres gracias a una voluntad –ayudada por la gracia divinacapaz de dominar el cuerpo y las facultades inferiores del alma. El énfasis en la quietud y el descanso, más corporales que espirituales, llevaron a asimilar la acedia a la pereza.

Una estimulante investigación de Noel Brann ha mostrado cómo los teólogos del Renacimiento que se preocuparon por establecer una relación entre la acedia y la teoría

humoral se dividieron en dos grandes tendencias. En primer lugar, los que aceptaron la disolución gregoriana de la acedia en la tristeza enfatizaron los vínculos de este pecado con la melancolía. En segundo lugar, aquellos que prefirieron la versión original casiana de los ocho pecados relacionaron la acedia principalmente con el humor flemático.[19] En la primera línea de interpretación se ubicaba el poeta Francesco Petrarca, que asimiló la accidia que él mismo sufría con la tristitia de Séneca y la aegritudo de Cicerón.[20] Otra interpretación muy diferente fue la de Battista da Crema, que en su Della cognitione et vittoria de se stesso (1531) separa la tristitia de la accidia. La tristeza tiene su origen en la complexión melancólica y, de acuerdo con la doctrina paulina, puede tener una expresión secular negativa y una forma divina; en ello Battista da Crema reflejaba a los neoplatónicos florentinos, como Ficino, que habían destacado el carácter dual de la melancolía: «un saturnino», escribe, «es o bien un ángel, o bien un demonio».[21] En contraste, la accidia no alberga en su seno ninguna alternativa positiva: al asociarla con el humor flemático le quita toda posibilidad intrínseca de inflamarse para estimular una vivacidad de ánimo o incluso una chispa que alumbre al genio o al místico. La acedia es un vicio que mantiene al hombre sumido en el tedio, el fastidio, la tibieza y la negligencia. En la versión española del libro de Battista da Crema, preparada por Melchor Cano en 1550, se señala que la acedia provocada por el humor melancólico puede llevar el alma hacia la desesperación y, en ciertos casos, convertirse en un pecado mortal fuera del alcance de los médicos corporales.[22] En Battista da Crema la acedia se liga más bien a la flema, un humor que, de acuerdo con la tradición galénica, no puede engendrar la peligrosa bilis negra adusta; solo los otros tres humores –sangre, cólera y atrabilis– pueden inflamarse para producir melancolía adusta. En el siglo XVI se comienza a rechazar la tesis de Avicena según la cual la flema también puede producir melancolía por combustión.

Es la otra línea de interpretación la que aquí más nos interesa, pues gracias a la fusión gregoriana de la acedia y la tristeza se puede conectar el vicio mortal con la melancolía.[23] Petrarca, en su Secretum, define la acedia como una gran tristeza ocasionada por el desaliento ante las miserias de la vida, el recuerdo frustrante de los esfuerzos hechos y el miedo frente al futuro incierto; ello produce un odio y un desprecio por la condición humana, y revela una gran insatisfacción con la fortuna. Petrarca no se limita a describir el pecado capital: en el sufrimiento de la acedia descubre un placer secreto, una voluptuosidad que crece con el dolor; las delicias que produce esta tristeza son un síntoma de la acedia, no una cura o una salida. Wenzel subraya que esta concepción de la acedia no hace referencia a los males de la vida religiosa, sino que es un «pecado humanista» causado por la reflexión intelectual sobre los vaivenes de la fortuna.[24] Esta transformación del significado tradicional cristiano de la acedia es una secularización que la aproxima a la idea de melancolía.

Anterior a Petrarca, podemos poner un ejemplo importante que nos da indicios de un vínculo entre acedia y melancolía. Me refiero a las imágenes humorales y de negrura con que Dante describe a unos tristes personajes repletos de humo accidioso que, en el mismo círculo infernal (el quinto) donde penan los iracundos, están hundidos bajo el cieno haciendo burbujear el agua negra con sus suspiros: «Estuvimos tristes en el aire dulce alegrado por el sol, porque llevábamos dentro humo acedioso, y aquí nos entristecemos en el lodo negro.»[25] Giorgio Agamben cree encontrar otro ejemplo más antiguo de convergencia entre la tristitia-acedia y la melancolía: una carta de san Jerónimo establece un vínculo entre el humor negro descrito por Hipócrates y el malestar propio de los monjes en la soledad, ayunando y estudiando excesivamente.[26] Por otro lado, el propio Wenzel reconoce la existencia de pruebas iconográficas de esta relación: la representación

medieval de la acedia fue usada en el Renacimiento para simbolizar la melancolía, como han demostrado Panofsky y Saxl.[27]

A pesar de las pavorosas visiones que acompañaban la acedia y la melancolía, sobrevivió una textura que permitía comprender que la tristeza y el humor negro podían acompañar –e incluso ayudar– a los hombres en su camino hacia la salvación y la sabiduría. El calvinismo sin duda supo cultivar y manipular la aflicción y el desconsuelo auspiciados por la práctica ascética, que producía terribles sensaciones de soledad interior en los individuos, como ha dicho Max Weber.[28] Weber también percibió que el individualismo desilusionado y pesimista –que se manifiesta, por ejemplo, en la melancolía de Robert Burton– es una manifestación del carácter nacional de los pueblos con un pasado puritano. Sin embargo, a Weber se le escapó la importancia del sufrimiento de la melancolía religiosa.[29] Por otro lado, debemos recordar que Marsilio Ficino ya había cimentado la tradición renacentista que volvió los ojos a las ideas aristotélicas sobre la relación entre el genio y la bilis negra, y aunque comprendió y explicó el carácter funesto del humor saturnino –que sufrió personalmente durante toda su vida–, elaboró un influyente canon polivalente que estableció las extraordinarias aunque peligrosas virtudes del humor negro.[30] Es paradigmático el legendario drama de Torquato Tasso, quien en 1579, a causa de su locura melancólica, fue encarcelado en el hospital de Sant'Anna en Ferrara, donde permaneció seis años: el gran genio poético sufría de un exceso de melancolía, como él mismo confesó.[31] Hay que agregar el hecho de que la medicina galénica, con la aplicación extensiva de los síntomas melancólicos, contribuyó a secularizar la noción de tristeza pero privilegió su dimensión maligna. Una importante excepción fue Juan Huarte de San Juan, que en su Examen de ingenios para las ciencias (1575) reivindicó los aspectos positivos de la bilis negra.

Aquí llegamos a un extraordinario punto de inflexión, que no ha sido suficientemente analizado: el eje conceptual que une el Examen de ingenios con el Ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha es sintomático y revelador del polifacético proceso mediante el cual la cultura cristiana renacentista y barroca absorbe la melancolía. Vale la pena detenernos a discutir el hecho, pues a pesar de la gran difusión en Europa tanto del Quijote como del Examen, y de su influencia decisiva en la expansión del renovado interés por la melancolía, no ha recibido la atención que se merece.[32] Sin embargo, el hecho ha sido señalado por algunos pocos investigadores desde 1905, cuando Miguel de Unamuno usó a Huarte para calificar de colérico el temperamento de don Quijote, y Rafael Salillas observó que había una relación entre los dos textos.[33] En 1938, Mauricio de Iriarte, en su importante libro sobre Huarte, destaca de nuevo el estrecho vínculo entre el Examen y el Quijote.[34] Después, en 1957 un ensayo de Otis H. Green, basado en el libro de Iriarte, concluye que don Quijote es un personaje colérico, aunque muere atacado por la melancolía.[35] En contraste, Harald Weinrich había dictaminado que el Caballero de la Triste Figura era melancólico.[36] El amplio estudio de Iriarte ya había señalado que, desde la óptica de Huarte, don Quijote –de temperamento caliente y secosería colérico y melancólico;[37] Green, que no usó directamente el texto de Huarte, enfatizó el hecho de que la teoría humoral empapa las páginas del Quijote, pero utiliza para su análisis las exposiciones inglesas sobre la melancolía, lo que limita considerablemente su análisis.[38] La interpretación de Javier García Gibert adopta sin modificaciones las tesis de Green, a pesar de que no le sirven de nada, y más bien estorban su estimulante estudio de la melancolía cervantina.[39] Un estudio de Yvonne David-Peyre propone que Cervantes usó el modelo de la melancolía definido por Huarte y Alonso Ponce de Santa Cruz, pero se inclina a proponer un diagnóstico tomado de la psiquiatría del siglo XX para comprender la

locura de don Quijote.[40] Otra investigación, de Chester Harka, sostiene que Huarte creó virtualmente un nuevo temperamento, la melancolía-cólera, y sería este el modelo usado por Cervantes para caracterizar a don Quijote.[41] En realidad Harka confunde el carácter colérico con la melancolía adusta producida por cólera (bilis amarilla) quemada. De acuerdo con la tradición galénica, la melancolía podía ser natural o adusta; la primera provenía del humor negro natural, y la segunda era ocasionada por la combustión de cualquiera de los humores naturales, con excepción de la flema (es decir: sangre, cólera y bilis negra quemadas). Otro estudio, de William Melczer, llega a la conclusión de que, aunque la melancolía fue la causa de su muerte, don Quijote fue creado como un personaje esencialmente antimelancólico, maníaco, exuberante, vital e imaginativo.[42] Deborah Kong se percató de que la melancolía del Quijote proviene de que su bilis amarilla se ha quemado primero y enfriado después.[43] Por su parte, Teresa Soufas le diagnostica al caballero una activa melancolía, adusta y maníaca, pero reconoce en Alonso Quijano, el hombre consciente de su identidad como hidalgo, una melancolía natural inactiva y contemplativa.[44]

Lo primero que hay que establecer, me parece, es que el Quijote está inmerso en una nueva textura intelectual que reivindica el carácter positivo aunque riesgoso del humor negro. Por ejemplo, los poetas que en Valencia se reunían en la Academia de los Nocturnos, consignaron en una de sus actas un «Soneto a la melancolía» que, después de describir los males, las quejas, la soledad y los disgustos de los aquejados de este humor, termina señalando sus aspectos positivos:

¿quién no dirá que en parte aman la pena,

pues toman de lo qu'es gloria disgusto,

huyendo del plazer qu'es bien glorioso?

Téngole por dichoso

al melancólico en temperamento

pues raciocina sin ningún tormento.[45]

Al respecto es reveladora la idea de Huarte según la cual el mismo san Pablo habría sido un melancólico, dotado por Dios del gran entendimiento y la aguda imaginativa necesarios para descubrir al mundo la llegada de Cristo.[46] Huarte describe las angustiosas oscilaciones del melancólico: cuando la melancolía se enciende, las personas son lujuriosas, soberbias, astutas y vengativas, aunque conversadoras y afables; pero al enfriarse el humor aparecen las virtudes opuestas: «castidad, humildad, temor y reverencia de Dios, caridad, misericordia y gran reconocimiento de sus pecados con suspiros y lágrimas».[47] Por esta razón, dice Huarte, cuando Dios decidió fabricar en el vientre de una mujer al hombre capaz de probar que Cristo era el Mesías prometido, lo hizo «colérico adusto». Hay que aclarar que Huarte se refiere aquí al melancólico por adustión, como él mismo lo explica.[48] En otra parte de su libro Huarte describe los dos géneros de melancolía:

Una natural, que es la hez de la sangre, cuyo temperamento es frialdad y sequedad con muy gruesa sustancia, y esta no vale para el ingenio, antes hace los hombres necios, torpes y risueños porque carecen de imaginativa. Y la que se llama atra bilis o cólera adusta, de la cual dijo Aristóteles que hace los hombres sapientísimos, cuyo temperamento es vario como el del vinagre: unas veces hace efectos de calor, fomentando la tierra, y otras enfría.[49]

El apóstol Pablo, explica Huarte, sentía una gran lucha entre su mente sometida a la ley divina y sus miembros corporales esclavos de la ley del pecado (se refiere a Romanos 7:23). Huarte concluye que los melancólicos, al igual que san Pablo, pueden ser aptos para la predicación, aunque sufren por no tener mucho calor y moderada sequedad, causa que dificulta que sean buenos oradores, pues no tienen la lengua suelta. La capacidad oratoria no suele acontecer en los melancólicos, sean naturales o por adustión.[50] Además, y ello es importante, la melancolía puede ser alcanzada mediante la contemplación, el rezo y la meditación, pues estas actividades enfrían y desecan el cuerpo; se apoya en el Problema XXX, 1 para demostrar que los hombres destacados por su ingenio son todos melancólicos,[51] y da la razón a los filósofos morales que recomiendan la meditación y la consideración de las cosas divinas para adquirir «el temperamento que el ánima racional ha menester».[52] Cabe anotar que don Quijote se compara con Pablo, aunque se reconoce como pecador y no como santo.[53]

A don Quijote se le secó el cerebro, no por los rezos y la contemplación, sino de tanto leer novelas de caballerías y desvelarse meditando en sus obsesivos intentos por «entenderlas y desentrañarles el sentido».[54] El resultado es que perdió el juicio y resolvió hacerse no predicador ni santo, sino caballero andante. La dificultad de precisar las peculiaridades de la melancolía de don Quijote no solo proviene de la complejidad de la novela de Cervantes, sino también del carácter contradictorio de los temperamentos que se asocian al humor negro, que, como dice Huarte, son muy variados. Es evidente que Cervantes juega frecuentemente con metáforas e imágenes que hacen alusión a la melancolía, pero no siempre es posible asignarle al Caballero de la Triste Figura el modelo melancólico. Hay que observar, además, que si bien la lectura de libros de caballería lleva a don Quijote a la locura, Cervantes señala de entrada que su historia procura que «el melancólico se mueva a risa».[55] En una de las primeras menciones al tema, el mismo don Quijote no puede contener la risa al descubrir que su gran miedo por unos horribles ruidos nocturnos fue ocasionado por los inocentes golpes rítmicos de un batán: «Y no pudo su melanconía tanto con él, que a la vista de Sancho pudiese dejar de reírse.»[56] En otra ocasión, el ridículo besuqueo de Sancho al señor del Verde Gabán también provoca la risa de don Quijote a pesar de su «profunda malencolía».[57] En una conversación con el Canónigo, el propio Quijote le recomienda que lea libros de caballería andante: «y verá cómo le destierran la melancolía que tuviere y le mejoran la condición, si acaso la tiene mala».[58] Lo importante de esta recomendación quijotesca es que va precedida de una extraña imagen que nos da claves para comprender la metáfora de la melancolía en la novela. Para que el Canónigo entienda la importancia de los libros de aventuras caballerescas, don Quijote lo invita a imaginar

un gran lago de pez hirviendo a borbollones, y que andan nadando y cruzando por él muchas serpientes, culebras y lagartos, y otros muchos géneros de animales feroces y espantables.

De allí sale una voz tristísima que invita al caballero a sumergirse en lo que podemos llamar el lago de la melancolía:

si quieres alcanzar el bien que debajo destas negras aguas se encubre –dice la voz–, muestra el valor de tu fuerte pecho y arrójate en mitad de su negro y encendido licor, porque si así no lo haces, no serás digno de ver las altas maravillas que en sí encierran y contienen los siete castillos de las siete fadas que debajo desta negregura yacen.

El caballero, sigue contando don Quijote, se arroja al lago bullente y de pronto se halla en un campo florido más bello que los Elíseos. Cruza la floresta, pasa al lado de un maravilloso arroyo y de una fuente de jaspe y mármol, llega a un castillo cuyas murallas son de oro y las almenas de diamantes: allí es conducido por un grupo de doncellas a un verdadero paraíso erótico. La doncella principal toma al atrevido caballero de la mano y lo lleva «sin hablarle palabra, dentro del rico alcázar» y le hace «desnudar como su madre le parió, y bañarle con templadas aguas, y luego untarle todo con olorosos ungüentos». Después de cenar los más deliciosos manjares y de escuchar la más bella música, llega «a deshora» otra doncella, más hermosa que todas las anteriores, y se sienta al lado del caballero.[59] El resto de la historia la deja el narrador flotando en la imaginación y su mensaje queda también insinuado: para alcanzar la experiencia maravillosa de una felicidad erótica sin límites es necesario arrojarse antes al negro y espantoso lago de la melancolía.

Este lago es un simulacro de las dañinas aguas infernales que aparecen en la literatura medieval como una derivación del Estigio griego, y desde luego nos recuerda la laguna cenagosa de los accidiosi de Dante. Pero el lago de la melancolía del Quijote es la puerta de entrada a un espacio edénico maravilloso; en otra aventura, el caballero de la Mancha, que transita por el bosque, se topa con dos bellísimas muchachas disfrazadas de pastoras; ellas explican que los hidalgos y la gente principal de la aldea cercana han formado «una nueva y pastoril Arcadia» a la que lo invitan a pasar como huésped, y le advierten: «por agora en este sitio no ha de entrar la pesadumbre ni la melancolía».[60]

La idea de que la melancolía ronda al hombre que no puede alcanzar el bien erótico que desea, aparece insinuada en una explicación que da Quijote de su tristeza a la duquesa, que está admirada de la «locura y del ingenio» del caballero: «Conoció la duquesa su melancolía, y preguntole que de qué estaba triste, que si era por la ausencia de Sancho.» El caballero contesta que «no es esa la causa principal que me hace parecer que estoy triste»: una típica alusión al juego de apariencias que caracteriza la novela. La melancolía es una apariencia cuyo motivo es callado; pero cuando la duquesa le ofrece cuatro doncellas hermosas como flores, para servirlo, el caballero manifiesta su deseo de aislarse en sus aposentos: «que yo ponga una muralla en medio de mis deseos y de mi honestidad», y que antes dormirá vestido que consentir que las doncellas lo desnuden.[61] El deseo que le provocan las doncellas, o el recuerdo erótico de su inalcanzable Dulcinea, lo obligan a realizar un simulacro de melancolía, un verdadero ejercicio solitario de tristeza artificial.[62] Es precisamente la recomendación de Huarte: además de rezar, contemplar y meditar, para alcanzar la fría y seca melancolía es necesario «apartarse de mujeres».[63]

Esta melancolía mimética e ingeniosa es, a mi juicio, la clave que permite diagnosticar a don Quijote, quien ha hecho de la imitación su principal divisa. Se podría decir que don Quijote hace una imitación, y no un elogio, de la locura. A René Girard le parece que la existencia caballeresca de don Quijote es la imitación de Amadís, en el mismo sentido que la existencia del cristiano es la imitación de Jesucristo.[64] De hecho, don Quijote, en la Sierra Morena, se figura dos alternativas: «imitar a Roldán en las locuras desaforadas que hizo, o Amadís en las malencónicas».[65] Y pone en práctica las dos formas de locura: primero se desnuda y se convierte en un salvaje artificial a la manera del furioso Orlando de Ariosto,[66] para después optar por la vía de la tristeza: «Viva la memoria de Amadís», exclama, «y sea imitado de don Quijote de la Mancha en todo lo que pudiere.»[67] Y la imitación adopta la forma de una melancolía religiosa, como la de Amadís cuando se retiró a la Peña Pobre en compañía de un ermitaño, donde paradójicamente alcanzó fama de enamorado a fuerza de rezar, llorar y encomendarse a Dios. En su acceso de tristeza artificial, don Quijote fabrica un rosario con una tira hecha de su camisa, llena de nudos, y escribe –entre sollozos, suspiros, y llamadas a las ninfas, los faunos y los silvanos de los bosques– los más graciosos versos:

Tráele amor al estricote,

que es de muy mala ralea;

y, así, hasta henchir un pipote,

aquí lloró don Quijote

ausencias de Dulcinea

del Toboso.[68]

Lo que hace diferente la imitación de la melancolía de Amadís a la imitación de Cristo es que Cervantes introduce el juego y el humor; y junto a ellos, sobre todo, introduce la artificialidad: Quijote imita la melancolía de Amadís, pero ello no es más que un artificio, pues lo hace sin causa ni razón, de la misma manera que anuda un rosario con los colgajos de su camisa y con el que reza vanamente «un millón de avemarías». Cervantes se dio cuenta del carácter poco respetuoso de esta manera indecente de pergeñar un rosario, y se autocensuró: cambió para la segunda edición los trapos por agallas de alcornoque y eliminó el millón de avemarías. Ello no hace sino resaltar el hecho de que se trata de un juego de imitaciones, en el que se arremeda la tristeza religiosa sin que haya causa activa para actuar como ermitaño. Esta melancolía es tan ficticia como el fervor con que fabricó un rosario con las faldas de su camisa. Con razón Marcel Bataillon compara esta forma de rezar con la afirmación de Pedro de Urdemalas, quien declara que reza «por cortesía».[69]

Así pues, la dificultad de explicar la melancolía de don Quijote proviene de que está inscrita en un simulacro, y de que sus muy diversos síntomas obedecen tanto a la variedad de formas que adquiere la adustión de los humores, como a la diversidad de artificios que la acción novelesca requiere. Por ello no es fácil saber con certeza si el simulacro de melancolía quijotesca expresa una tristeza real o es meramente una invención ingeniosa. No puedo estar de acuerdo con la interpretación de Melczer, según la cual en la mente de

Cervantes don Quijote no aparece como melancólico, sino que la melancolía es la que domina el mundo antiquijotesco que el caballero trata de enmendar y de curar.[70] Es cierto que en varias ocasiones se habla de la melancolía que existe en el mundo. Por ejemplo: la princesa Micomicona es fatigada por la «malenconía»;[71] una señal de mal agüero provoca que se derrame «la melancolía por el corazón»;[72] un pobre galeote encadenado ni siquiera tiene fuerza para responder a don Quijote «según iba de triste y melancónico»;[73] hay algunos gobiernos que son «malencónicos»;[74] el río Guadiana «por dondequiera que va muestra su tristeza y melancolía»;[75] el son de la música, en cierta ocasión, «era tristísimo y malencólico»;[76] y hasta Rocinante aparece como «melancólico y triste».[77] Pero es precisamente el simulacro de la melancolía artificial –junto con otras locuras ingeniosas– lo que puede alegrar al mundo y dar la esperanza de una salvación, en una peculiar aplicación avant la lettre de la medicina moderna homeopática: simila similibus curantur.

Su melancolía le permite comprender a don Quijote que hay un encantador maligno que trastoca al mundo. Es posible que la imagen de este sabio encantador haya inspirado el famoso genio maligno («genius malignum») de Descartes,[78] pero el pensador francés se horrorizaba ante la idea de que el delirio melancólico pudiera tener una función positiva en la comprensión del mundo. El demonio cartesiano trastorna los sentidos del pensador y siembra en él la duda; pero el sabio encantador de don Quijote no solo engaña al caballero, sino que es también capaz de trastornar el mundo externo. Descartes pareciera que rechaza expresamente la mimesis melancólica de don Quijote cuando dice en sus Meditaciones:

Tal vez yo podría compararme a los locos, cuyos cerebros están tan dañados por los persistentes vapores de la melancolía, que creen firmemente que son reyes cuando son pobres, o que van vestidos de púrpura cuando están desnudos, o que sus cabezas están hechas de loza, o que son calabazas, o que están hechos de vidrio. Pero esta gente está demente y se pensaría que yo estoy igualmente loco si tomase algo de ellos como modelo para mí.[79]

Ante el terrible genio maligno de la duda Descartes opone su convicción inamovible: aun cuando sea engañado, al menos está seguro de una cosa: que él existe. En contraste don Quijote, desde la jaula en que es conducido, sobre una carreta, dice: «Yo sé y tengo para mí que voy encantado, y eso me basta para la seguridad de mi conciencia.» Sancho, que ha tratado de hacerlo dudar al confrontarlo con sus poco encantadoras necesidades corporales de evacuar «aguas mayores o menores», acaba por reconocer que Rocinante «también parece que va encantado, según va de malencólico y triste».[80]

Al final don Quijote es derrotado por el bachiller Carrasco y, en un intento por sanarlo, es obligado a retirarse. El muy juguetón caballero catalán, que se ha divertido inmensamente con don Quijote, protesta:

–¡Oh, señor –dijo don Antonio–, Dios os perdone el agravio que habéis hecho a todo el mundo en querer volver cuerdo al más gracioso loco que hay en él! ¿No veis, señor, que no podrá llegar el provecho que causa la cordura de don Quijote a lo que llega el gusto que da con sus desvaríos? [...] y, si no fuese contra caridad, diría que nunca sane don

Quijote, porque con su salud no solamente perdemos sus gracias, sino las de Sancho Panza su escudero, que cualquiera dellas puede volver a alegrar a la misma melancolía.[81]

Hay que destacar aquí un aspecto significativo: la actitud burlona y juguetona con que son recibidos el caballero triste y su escudero, a lo largo del Quijote, no es un capricho de Cervantes, sino que corresponde a una de las formas más significativas del comportamiento cortesano de la época, como se puede comprobar en el influyente libro de Baltasar Castiglione.[82] Las reglas de la cortesía definían las formas aceptadas de ejercer el arte de la burla, sin caer en la truhanería, para que el cortesano pudiese convertirse en un «hombre gracioso» y escapar así del tedio y de la melancolía.[83] Esta burla cortesana es «un engaño que puede pasar entre amigos de cosas que no ofenden nada, o a lo menos poco».[84] Las víctimas de las burlas cortesanas eran con frecuencia hombres del pueblo, como el caso que relata Castiglione de un villano de Bérgamo, que podría ser Sancho, al que disfrazan para presentarlo como «el mejor cortesano que hubiese en toda España» a unas damas inocentes, sometidas también a la broma.[85]

En el contexto de estos juegos cortesanos, podemos comprender mejor la manera en que, en el Quijote, la melancolía artificial puede curar a la melancolía real. Pero cuando la melancolía artificiosa es vencida, la melancolía real causa estragos. Las dos melancolías de don Quijote llevan el mismo nombre, pero podemos suponer que aquella que lo mata es una manifestación de la antigua y peligrosa acedia, que lo ha postrado en la indiferencia.

Tras la derrota, don Quijote representa «la más triste y melancólica figura que pudiera formar la misma tristeza».[86] Cuando por fin regresa a su casa y sana de su locura, cae gravemente enfermo: «ya fuese de la melancolía que le causaba el verse vencido o ya por la disposición del cielo, que así lo ordenaba, se le arraigó una calentura que le tuvo seis días en la cama». Cuando el médico lo examina, enseguida se da cuenta del peligro, y su diagnóstico es «que melancolías y desabrimientos lo acababan».[87] La paradoja es que en su melancolía, le pide perdón a Sancho por haberle dado ocasión de caer en el error y parecer loco como él; a lo que el escudero le contesta con unas palabras que son la clave de todo el libro:

No se muera vuestra merced, señor mío, sino tome mi consejo y viva muchos años, porque la mayor locura que puede hacer un hombre en esta vida es dejarse morir sin más ni más, sin que nadie le mate ni otras manos le acaben que las de la melancolía.[88]

Y para que quede clara la diferencia con su estado de luminosa locura caballeresca, Sancho hace a renglón seguido una referencia a la versión menos espiritual de la acedia: le pide que no sea perezoso, que se levante de la cama a buscar a la Dulcinea desencantada.

Me interesa destacar el hecho de que el Quijote fue tanto una expresión como un vehículo de la popularización de las nuevas formas del canon melancólico. Cervantes recogió en su novela el rico bagaje renacentista italiano y español sobre la melancolía, el mismo que se concentró en la obra de Huarte, pero que además le llegó por medio de la tradición médica y popular que seguramente le transmitió su padre, un modesto cirujano y boticario

itinerante. Por lo que se refiere a la influencia de la melancolía quijotesca, hallamos también tendencias complejas y contradictorias. Durante el siglo XVII el Quijote fue visto por muchos intelectuales como una crítica feroz a las inmoralidades que divulgaban las novelas de caballerías. Todavía en 1737, por ejemplo, Gregorio Mayans entendía el Quijote como un poderoso freno a la perniciosa influencia de las novelas de caballerías, que «afeminan» y «embravecen» los ánimos al incitar los amores pasionales deshonestos y las más monstruosas hazañas o locuras.[89] Mayans creía que la influencia maligna de estas novelas era una continuación de las nefastas fábulas milesias y de otros textos horrendos entre los que menciona las fábulas sibaríticas italianas, los cuentos talmúdicos o cabalísticos, el Corán mahometano, las invenciones de los anabaptistas y las novelas picarescas:[90] es decir, todas las expresiones de la alteridad que espantaban a la España conservadora del siglo XVIII. Pongo el ejemplo de Mayans porque es sintomático; aunque solo se refiere al género picaresco, plantea una crítica que de hecho se podría aplicar al mismo Quijote también: «con pretexto de cautelar de la vida pícara, la enseña».[91] Independientemente de los intereses de Cervantes –sobre los cuales no quiero especular– el hecho es que el Quijote presentó un modelo muy atractivo y divertido a sus lectores. La enorme fascinación que ejerció se debía a su extraordinaria sutileza psicológica y a la atrayente complejidad de sus paradojas, ironías y parodias.

Por lo que se refiere a la melancolía, el modelo quijotesco resultaba cautivador por la forma cómica de ensartar múltiples planos. Presentado como un libro para divertir a melancólicos, lo hace mediante un personaje artificialmente triste que imagina toda clase de ilusiones para consolarnos, hasta lograr que el mundo a su alrededor organice y represente para él los simulacros cómico-melancólicos que dan vida a la novela: hasta que llega el sensato bachiller y, mediante otro simulacro, cura la tristeza artificial del hidalgo y lo precipita al lóbrego abismo de una melancolía terminal. De esta manera, don Quijote enseñaba a los lectores de su época la manera de gozar la melancolía de una forma nueva. Aquí la melancolía no es un pecado, ni tampoco es obra del demonio: es una moda, un modo de ser moderno imitando –e incluso criticando– a los antiguos. Sin embargo, Cervantes no exalta el modelo –como ha observado Erich Auerbach–, ni lo usa para describir tensiones existenciales ante el destino o para criticar el mundo social; sencillamente juega con él y nos invita a divertirnos.[92]

Así que en el Quijote no solo vemos el binomio melancolía-tristeza operando en un espacio secular. Hay otro ingrediente, el reflejo mimético, que da a la melancolía una nueva dimensión y que contribuirá a que el canon melancólico se expanda por Europa y sea retomado en otras épocas como un símbolo de la ilustración, del romanticismo y del modernismo. Ese nuevo ingrediente, la mimesis, no tiene su origen en la tradición médica, que se regía por el axioma hipocrático: contraria contrariis curantur. La imitación de la locura no podía ser un remedio recomendado por los médicos para curar las enfermedades del mundo secular.

En cambio, podemos encontrar las raíces de la imitación y la simulación en la teología, en el teatro y en la cortesía. La tristeza inspirada en Dios podía ayudar a curar la tristeza secular y mundana, lo mismo que cierta melancolía –o algo muy parecido a ella– podía estar en el camino que los místicos tomaban para acercarse a Dios. No podemos, además, dejar de notar la influencia de las metáforas, tan comunes en la época, que veían el mundo como un gran teatro; el propio Quijote se refiere a ello, en sus reflexiones después del encuentro con unos comediantes que representaban el auto de Las Cortes de la Muerte: su fingimiento es un espejo de la vida humana. Mejor que cualquier comparación, los comediantes representaban «más al vivo [...] lo que somos y lo que habemos de ser».[93] En contraste, la esfera cortesana era regida por usos y reglas

encaminadas a adornar la vida personal con formas convenientes para lograr el favor de los príncipes, servirlos con gentileza y ser loado de todos, tal como reconoce Baltasar de Castiglione en El cortesano.[94] Aunque la complejidad creciente del ceremonial cortesano tendía a ocultar bajo sus múltiples apariencias las crudezas de la vida, al igual que los comediantes, los cortesanos debían ser consumados artífices del fingimiento. Así, algo tienen en común el cultivo de la sequedad corporal para auspiciar el éxtasis místico, la actuación de un farsante de bojiganga disfrazado de Muerte y el juego de prudencias o apariencias cortesanas del «varón desengañado» al que se refiere Baltasar Gracián.[95] Lo que tienen en común es el artificio y la imitación, tan característicos de la cultura barroca.

Conviene en este punto, sin embargo, detenernos a comparar el sofisticado simulacro melancólico de don Quijote con el burdo fingimiento que describe una obra atribuida a Lope de Vega, la Comedia del príncipe melancólico, escrita entre 1588 y 1595.[96] Aunque la autoría de Lope de Vega es dudosa, vale la pena examinar la comedia porque refleja muy bien la cultura barroca del disimulo. El contraste con el Quijote nos ayudará a destacar las particularidades que Cervantes le imprime a la melancolía, aun reconociendo una filiación común en el gusto de la literatura barroca por los juegos de simulación.[97] La comedia de Lope de Vega describe la rivalidad entre dos hermanos, hijos del rey de Hungría, que compiten por el amor de su prima, la duquesa Rosilena. Ella prefiere al infante Leonido, lo cual produce, primero, la cólera del Príncipe, que quiere matar a su hermano. Pero, después, el Príncipe desdeñado cambia de estrategia y –con la complicidad de su criado Fabio– decide fingir que ha caído presa de una terrible melancolía. El Príncipe, pues, da gritos, se deja caer en una pena infinita, dice que lo abrasa un fuego, que quiere morir y culpa a su padre el Rey de su extraña condición bicéfala: «¿Por qué, señor, has mandado / que me nazcan dos cabezas?» (344:2). Cuando le demuestran que solo tiene una cabeza, se queja entonces de que le han robado y escondido la otra. A diferencia de la de don Quijote, la melancolía del Príncipe, además de ser fingida, es una locura oportunista que se propone consternar a todos para obtener la mano de la duquesa Rosilena. Para completar el cuadro de su melancolía, el Príncipe declara que se ha vuelto invisible, que es un gigante o una mujer, se niega a comer y desvaría obviamente:

Soy pensamientos y humo

y mujer, que es harto menos,

y tengo llenos los senos

del mal en que me consumo.

Soy pensamiento insufrible,

soy dolor que no se acaba

y soy una fiera brava,

dura e incomprensible. (347:1.)

El diagnóstico que hace otro personaje, el conde Marcelo, es claro: «Ella es gran melancolía, / que el corazón le resfría / y el pecho todo le llena.»[98] La melancolía simulada

del Príncipe desencadena una sucesión grotesca de fingimientos: dos criados se disfrazan como cadáveres amortajados para convencer al melancólico de que debe comer, pues aun los muertos como ellos tienen hambre (salen apaleados); el conde Marcelo finge que es el marido de Rosilena para evitar que el Rey se case con ella; pero Rosilena, a su vez, finge estar preñada del conde, para probar el amor de Leonido (que sufre de horribles celos); después ella finge amar al Príncipe, para tenderle una trampa y hacerlo confesar su impostura:

ROSILENA: ¿Cómo? ¿Que de burla ha sido lo que es la melancolía?

PRÍNCIPE: Sí, por la vida tuya y mía, y todo ha sido fingido. (362:2.)

Por supuesto, todo acaba mal para el Príncipe simulador. Hacia el final él mismo se cansa del «oficio de fingir» (356:2), y los espectadores tal vez se habrán sentido también fatigados por la larga y enredada trama de fingimientos y engaños. La melancolía quijotesca se basa en el simulacro y la imitación, y carece de todo propósito utilitario; la melancolía en la comedia de Lope de Vega, en contraste, muestra la corrupción de la corte en la engañosa simulación del impostor que se aprovecha de sus amigos y de su familia. En Lope de Vega hay una crítica y una denuncia de la melancolía simuladora; en el Quijote hay una sublimación del juego barroco de simulaciones que trasciende el mero estereotipo del fingimiento.

Así pues, la tristeza artificial de don Quijote es una melancolía barroca que sintetiza en un canon paródico muy diversas tradiciones culturales renacentistas españolas: la nueva medicina, el misticismo, la dramaturgia y la cortesía. Lo mejor del Siglo de Oro se reúne en la melancolía barroca, cuya anatomía se puede hacer si estudiamos sus componentes esenciales a partir del Quijote, comenzando por Huarte, Juan de la Cruz, Tirso de Molina y Baltasar Gracián, que escribieron y reflexionaron sobre el humor de los ingenios, las noches oscuras del alma, los nobles melancólicos y la prudencia artificial del hombre en su siglo. Se trata de una melancolía profundamente inmersa en la cultura cristiana, cuya gran novedad radica en su carácter flexible y polifacético.

Para apreciar mejor la singularidad barroca de la melancolía es interesante que la contrastemos con sus expresiones inglesas, teñidas de puritanismo. Así como Cervantes seguramente leyó el Examen de ingenios del doctor Huarte, al parecer Shakespeare conocía el Treatise of Melancholie del doctor Timothy Bright, y posiblemente lo usó para modelar el personaje de Hamlet. La melancolía que corroe por dentro al príncipe de Dinamarca, y que tortura su alma asediada por los misterios del mundo y las dudas amargas, es muy diferente de la que sufre don Quijote, de la misma forma en que la melancolía que describe Bright es diferente, en muchos aspectos, a la que interesó a Huarte.

Timothy Bright nació hacia 1550, fue primero médico y después clérigo. Su tratado sobre la melancolía fue publicado en 1586 por un refugiado hugonote que se había instalado en Londres como editor y que estaba interesado en divulgar las expresiones del puritanismo. El tratado de Bright expresa directamente las típicas angustias de los protestantes, perseguidos por el fantasma del pecado original sin ninguna posibilidad de confesión y

expiación, como los católicos. Mientras los católicos podían alcanzar la absolución de sus pecados, los protestantes debían soportar el peso de la culpa y aspirar solamente a la consolación. Bright explica en su tratado que a los melancólicos es posible curarlos, pero aquellos atacados por el peso de una tristeza religiosa, originada en la conciencia de la culpa, solo pueden ser consolados pero jamás curados. Para Bright la melancolía es un mal nefasto y no observa que tenga ninguna relación con el genio o el ingenio, como Huarte, y le preocupa enormemente establecer una diferencia tajante entre el morbo provocado por el humor negro y la conciencia desolada, afligida por el pecado; esta última no es propiamente melancolía, según Bright. Siguiendo la tradición, distingue la melancolía natural de la adusta; la forma combusta es presentada bajo tres formas de inflamación: la del humor negro, que genera tristeza; la de la sangre, que produce una alegría absurda; y la de la cólera o bilis amarilla, que induce rabias, furias y deseos de venganza. Después describe, sin duda sin percatarse de la analogía, los estragos que provoca la inflamación de la cólera divina. Al igual que la bilis amarilla quemada en los hombres, la cólera inflamada de Dios desencadena sus deseos de venganza contra el alma culpable del pecador.[99] Pero hay una diferencia fundamental entre la inflamación del humor humano y la adustión de la cólera divina: en el primer caso el alma no es esencialmente afectada,[100] mientras que la venganza de Dios arruina la naturaleza entera del hombre, tanto su cuerpo como su alma.[101] La melancolía puede «importunar al alma»,[102] pero la cólera inflamada de Dios produce confusión total, terror extremo y angustia sin límites; no hay ningún remedio para este sufrimiento que proviene del pecado original y del miedo ante el castigo divino. En la medida en que todos los hombres son pecadores, explica Bright, nadie está exento de esta amenaza. Pero aquellos que sufren de melancolía están más expuestos que otros a los peligros de la desesperación absoluta: aquí sí reconoce que los melancólicos son más atraídos que otros por la contemplación, y se interesan por el estudio, la erudición y la filosofía de la naturaleza; la ansiedad del melancólico lo lleva a introducirse en misterios que rebasan las capacidades humanas: deben sufrir el castigo que merece la investigación temeraria de misterios sagrados que el Señor ha reservado para su sola consideración, y a su enfermedad corporal se agregan los efectos intolerables de la cólera de Dios.[103]

Por supuesto, la melancolía de Hamlet es extraordinariamente más rica y compleja que la que tenía en su mente el doctor Bright. En Hamlet la melancolía no solamente es la fuente de su desilusión, su descontento, su amargura o su misoginia; también es, como observa Bridget Lyons, el origen de las formas superiores de imaginación, conocimiento y meditación que caracterizan al personaje.[104] No obstante, predomina una visión moral de la melancolía, que crece como una respuesta a la putrefacción del mundo que rodea a Hamlet. No podemos aquí menos que reconocer que Shakespeare elogia en Hamlet –como ha dicho muy bien Harold Jenkins– al hombre que después de cuestionar el sentido de la creación, acaba por aceptar que ella alberga un designio más allá de nuestro entendimiento; y después de aborrecer la vida, se contenta con vivirla tal como es, para aceptar al final que «la preparación es todo».[105]

Creo que podemos vincular esta peculiar «preparación» (readiness)[106] que alcanza Hamlet al final con la vocación (Beruf), que para Max Weber es la piedra fundacional en la construcción del alma capitalista moderna. Para alcanzar esta preparación se pasaba antes por las angustias y los sufrimientos de esa profunda tristeza descrita por Bright. Robert Burton, que era menos riguroso que Bright, no dudó en aceptar que esta aflicción religiosa era una forma de melancolía, e incluso la definió como una variante de la melancolía erótica debida a la pérdida o privación del objeto amado. Burton era anglicano y por lo tanto veía con disgusto la severidad de los puritanos, que podía conducir a

estados melancólicos muy peligrosos; recomendaba moderación ante los excesos religiosos.[107]

El melancólico de la tradición meridional, a diferencia del protestante del norte, vivía inmerso en el inseguro torbellino de las decisiones que su conciencia del libre albedrío le imponían.[108] En el Quijote la misma melancolía es una elección, un acto de voluntad y una afirmación de la libertad. Otro ejemplo extraordinario es el melancólico peregrinar de Andrenio y Critilo, en El criticón de Gracián, por los caminos del mundo: estos pasajeros de la vida van de una encrucijada a otra, siempre confrontados a escoger alguno de los múltiples caminos, siempre ante el riesgo de equivocarse. Si yerran y toman, por ejemplo, los senderos de Falismundo, de Volusia, de Falsirena, de Céprope o de Hipocrinda, la responsabilidad recae en los viajeros y no en la herencia del pecado original; por lo mismo, los peregrinos del mundo pueden retornar al camino que los lleva hacia la isla de la inmortalidad. Pero en la antesala de la estación final, la melancolía acecha a Andrenio y a Critilo: alcanzan la vejez al pie de los nevados Alpes canos, en el frío reino de los malos humores:

–¡Qué región tan malhumorada es esta! –se lamentaba Andrenio.

–¡Y qué malsana! –añadió Critilo–. Trocáronse los fervores de la sangre en horrores de la melancolía, las carcajadas en ayes: todo es frialdad y tristeza.[109]

Allí los hombres han interiorizado en forma trágica su condición de libres electores de la vida, y llevan en el alma la encrucijada; todos en la vejez son Janos: «en este remate de la vida todos discurrimos a dos luces y andamos a dos haces».[110]

En contraste con el hombre protestante, los héroes críticos de Gracián se mueven por la vida en permanente migrar, de una disyuntiva en otra, en pos de la salvación, como don Quijote tras de sus quimeras. Ni siquiera la melancolía es capaz de detener el viaje, desenfreno que habría horrorizado al hombre puritano que vivía como un árbol, pegado a unas raíces hundidas en el pecado original, y resistiendo sin moverse las tormentas de la vida. Fue necesario, en Inglaterra, un espíritu tolerante y humanista como el de John Milton para reconocer en la melancolía un camino para la inspiración, como hizo en su poema Il Penseroso; y es que Milton –el autor del más grande poema épico sobre el pecado original–, a pesar de su calvinismo, reconoció la importancia del libre albedrío y la razón. Antes que él, John Dowland, el gran músico inglés que se inclinó por el catolicismo, había publicado en 1604 la inquietante colección de siete pavanas que, bajo el título de Lacrimae, exploran los laberintos de la melancolía en círculos obsesivos y nos llevan desde las lágrimas antiguas y gemebundas hasta las amorosas y verdaderas, pasando por las lágrimas tristes e, irónicamente, las de cocodrilo.[111]

Con toda justeza se ha visto a la melancolía de los siglos XVI y XVII como una exacerbación de la conciencia de sí y se ha visto a Milton como un gran ejemplo de ello.[112] Los autores de Saturno y la melancolía observan que desde la segunda mitad del siglo XVI, bajo la terrible presión de los conflictos religiosos, la melancolía determinó incluso la fisonomía de los hombres de la época y abrió el paso a tensiones nuevas:

Esta liberación de fuerzas dinámicas ocurrió por primera vez en la época barroca; y, cosa significativa, trajo con mayor plenitud sus frutos en el país donde la tensión, que habría de alimentar la producción artística, era más viva: en la España de Cervantes, donde el barroco se expandía bajo la férula de un catolicismo particularmente severo, y aún más en la Inglaterra de Shakespeare y Donne, donde se afirmó frente a un protestantismo orgullosamente seguro de sí mismo. Estos dos países se convirtieron –y así permanecieron– en la esfera privilegiada de esta melancolía propiamente moderna, que se cultivaba conscientemente.[113]

Desgraciadamente, esta es la única mención a Cervantes en el vasto libro sobre la melancolía y Saturno, pero es muy reveladora del problema que estoy abordando.[114] Solo que para comprender los lazos que ligan la melancolía renacentista con la moderna de John Milton, Thomas Gray y John Keats –y que desemboca en el romanticismoes absolutamente necesario analizar el papel fundamental del Quijote y de las expresiones españolas, en el Siglo de Oro, del humor saturnino. La obra de Cervantes aporta esa peculiar combinación de cómica ironía y terco albedrío, tan propios del barroquismo de la contrarreforma española, sin la cual es difícil que la melancolía moderna pueda desarrollarse como una forma nueva de conciencia aguda de la individualidad: es ese quijotismo especulativo y meditativo, pero alejado de la religión, del que hablaba Miguel de Unamuno, y que se enlazaba con el individualismo introspectivo.[115] Sin estas peculiaridades es imposible concebir esas formas románticas y modernas de cultivar deliberadamente el humor adusto y de valorar positivamente el dolor que producen la cercanía de la muerte y la lejanía del amor.

Una de las interpretaciones más conocidas de la melancolía del Quijote sostiene que su raíz se halla en el gran desengaño que sufren los españoles del Siglo de Oro al ver cómo sus antiguos ideales caen destrozados ante la modernidad. Ramiro de Maeztu ya había percibido en el Quijote «la melancolía que un hombre y un pueblo sienten al desengañarse de su ideal».[116] El análisis marxista de Lukács había llegado a una conclusión similar: el Quijote encarnaría «la melancolía profunda del curso mismo de la historia», un curso donde los «contenidos eternos» pierden sentido ante el paso inexorable del tiempo.[117] La nueva época convierte al hombre en un ser solitario, desgarrado por la gran transición histórica hacia la modernidad. Un estudio de Javier García Gibert sobre la melancolía en Cervantes sigue esta misma línea de interpretación, y propone que la locura de don Quijote es la quimera hermosa pero ridícula de una España encastillada en ideales atrasados, mientras que su opción final por el buen juicio es la alternativa necesaria pero letal para entrar en la modernidad. La melancolía quijotesca sería así el gran corte epistemológico que separó lo antiguo de lo moderno.[118] Ciertamente, esta explicación nos permite comprender diversas facetas del humor negro cervantino, y además se puede aplicar a todo el amplio renacimiento de la melancolía que va de Ficino en el siglo XV a Burton en el siglo XVII. Pero es una interpretación general que puede dificultar la comprensión de las formas concretas en que hace eclosión la melancolía en los albores de la modernidad. Por lo que se refiere al Quijote, por ejemplo, es necesario no solo observar que la novela de Cervantes refleja la gran tragedia de la transición a la modernidad, sino entender que además, y sobre todo, hay en ella aportaciones originales –verdaderas mutaciones– que aseguran la continuidad del gran mito de la melancolía. Los humores negros que oscurecen la mente de don Quijote no son solamente la expresión de una ruptura: son también el luminoso eslabón de una larga cadena que todavía nos une con la Antigüedad, el Medievo y el Renacimiento.

La melancolía se constituyó, en los albores de la modernidad, como un gran mito. Este mito, paradójicamente impulsado por las ciencias médicas, al ser adoptado por la cultura cristiana fue, a su vez, un gran amplificador y acelerador de las tendencias individualizadoras. La melancolía contribuyó en forma decisiva a impulsar ese peculiar entronamiento del yo y de la identidad personal que se encuentra en el meollo de la subjetividad moderna. No creo que la tradición cristiana, por sí sola, hubiese podido abrir paso a esta subjetividad moderna: fue necesario que el cristianismo fuese fertilizado por ciertas estructuras del pensamiento mítico precristiano. Al ser fertilizado por la melancolía, el cristianismo volvió la mirada a la Biblia y los exégetas hallaron prefiguraciones del mito, principalmente en la segunda epístola a los corintios de Pablo, donde, como dije más arriba, establece la existencia de dos clases de tristeza. Pero esto no quiere decir que el mito de la melancolía tenga su origen en el apóstol Pablo. La modernidad occidental no se encuentra toda ella, en embrión, en los textos bíblicos.

Como he argumentado, este proceso no ocurrió simplemente como la continuación de una antigua tradición, cuya genealogía y evolución milenaria podemos trazar. Fueron necesarias, además, algunas mutaciones en el antiguo canon que permitieron la sobrevivencia del mito de la melancolía y su refuncionalización. La melancolía de don Quijote es una de estas mutaciones. La novela de Cervantes recoge el antiguo y extraño fruto de la melancolía, pero la somete a una mutación tan extraordinaria que logró insertarla en forma duradera en el seno de la cultura europea.

Así pues, para regresar a la imagen con que comencé: si queremos trepar por el árbol filogenético del cristianismo, no olvidemos probar sus frutos prohibidos, como Eva en el Edén. Y recordemos que esos frutos no fueron creados para sobrevivir durante largo tiempo, y que solo lo logran cuando alguien los arranca.

BIBLIOGRAFÍA

Actas de la Academia de los Nocturnos, ed. J. L. Sirera y E. Rodríguez. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1990.

Acuña, Hernando de. Poesías, ed. Lorenzo Rubio González. Valladolid: Diputación Provincial, 1981.

Agamben, Giorgio. Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale. Turín: Einaudi, 1977.

Aguilar, Gaspar de. La gitana melancólica. En Dramáticos contemporáneos a Lope de Vega, ed. Ramón de Mesonero Romanos, tomo I. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1857.

Alcázar, Jorge. «La figura emblemática de la melancolía en El sueño de Sor Juana». Poligrafías 1 (1996): 123-150.

Álvarez, Javier. Mística y depresión: San Juan de la Cruz. Madrid: Trotta, 1997.

Álvarez de Toledo, Luisa Isabel. Alonso Pérez de Guzmán: General de la Invencible. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad, Consejería de Educación y Ciencia de la Junta de Andalucía, 1994.

Amato Lusitano (João Rodrigues de Castelo Branco). Centúrias de curas medicinais, 4 vols., trad. Firmino Crespo. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, sin fecha, c. 1980.

Andrés, Melquiades. Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

Anglo, Sydney. «Melancholia and Witchcraft: the Debate Between Wier, Bodin, and Scot». En Folie et déraison à la Renaissance. Colloque International, noviembre 1973. Bruselas: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1976.

Arbesmann, Rudolph. «The "daemonium meridianum" and Greek and Latin Patristic Exegesis». Traditio 14 (1958): 17-31.

Aristóteles (pseudo-). L'homme de génie et la mélancolie. Problème XXX, 1, ed. Jackie Pigeaud. Marsella: Rivages, 1988.

Arjona, J. Homero. «Did Lope de Vega Write the Extant El príncipe melancólico?». Hispanic Review 24 (1956): 42-49.

Armas, F. A. de. «La Celestina: an Example of Love Melancholy». Romanic Review 66, n.º 4 (1975): 288-295.

Arnau de Vilanova. Regiment de sanitat. En Obres catalanes, ed. Miquel Batllori, vol II. Barcelona: Barcino, 1947.

Arnold, Matthew. Culture & Anarchy. An Essay in Political and Social Criticism [1869]. Nueva York: Macmillan, 1916.

Atienza, Belén. El loco en el espejo: locura y melancolía en la España de Lope de Vega. Ámsterdam: Rodopi, 2009.

Auerbach, Erich. Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental. México: Fondo de Cultura Económica, 1950.

Azouvi, François. «The Plague, Melancholy and the Devil», Diogenes 108 (1979): 112-130.

Babb, Lawrence. The Elizabethan Malady. A Study in English Literature from 1580 to 1642. East Lansing: Michigan State College Press, 1951.

Barlow, T. D. The Medieval World Picture & Albert Dürer's «Melancholia». Cambridge: The Roxburghe Club, 1950.

Barondes, Samuel H. Mood Genes: Hunting for Origins of Mania and Depression. Nueva York: W. H. Freeman, 1998.

Barrenechea, Francisco. «Modelos para romper: Velásquez y la crítica de la autoridad en la medicina del Siglo de Oro». En Roger Bartra, El Siglo de Oro de la melancolía. Textos españoles y novohispanos sobre las enfermedades del alma. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1998.

Barrios, Juan de. Verdadera medicina, cirugía, y astrología. México: Fernando Balli, 1607. Los capítulos 9 y 10, «De melancolía» y «Del amor», están publicados por Roger Bartra en El Siglo de Oro de la melancolía. Textos españoles y novohispanos sobre las enfermedades del alma. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1998.

Bartra, Roger. «Ludonomicon: el poder burlado». Casa del Tiempo 54 (1985): 69-71.

—. La jaula de la melancolía. México: Grijalbo, 1987.

—. El salvaje en el espejo. Barcelona: Destino, 1996.

—. El salvaje artificial. Barcelona: Destino, 1997.

—. El Siglo de Oro de la melancolía. Textos españoles y novohispanos sobre las enfermedades del alma. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1998.

Bataillon, Marcel. «¿Melancolía renacentista o melancolía judía?». En Estudios hispánicos. Homenaje a Archer M. Huntington. Wellesley, Massachusetts: Spanish departmentWellesley College, 1952.

—. «Andrés Laguna. Autor del Viaje a Turquía a la luz de las recientes investigaciones». Estudios segovianos 15 (1963): 5-69.

—. Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.

Baxter, Christopher. «Johann Weyer's De praestigiis daemonum: Unsystematic Psychopathology». En Sydney Anglo (ed.), The Damned Art. Essayss in the Literature of Witchcraft. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1977.

—. «Jean Bodin's De la démonomanie des sorciers: the Logic of Persecution». En Sydney Anglo (ed.), The Damned Art. Essayss in the Literature of Witchcraft. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1977.

Beecher, Donald A. «Lovesickness, Diagnosis, and Destiny in the Renaissance Theaters of England and Spain: The Parallel Development of a Medico-Literary Motif». En Louise y Peter Fothergill-Payne (eds.), Parallel Lives. Spanish and English National Drama. Lewisburg: Bucknell University Press, 1991.

Beinart, Haim. Andalucía y sus judíos. Córdoba: Monte de Piedad-Caja de Ahorros, 1986.

—. «The Conversos and their Fate». En Elie Kedourie (ed.), Spain and the Jews. The Sephardi Experience. 1442 and After. Londres: Thames and Hudson, 1992.

Bel Bravo, María Antonia. El auto de fe de 1593. Los conversos granadinos de origen judío. Granada: Universidad de Granada, 1988.

Benjamin, Walter. The Origin of German Tragic Drama. Londres: Verso, 1977.

Bertalanffy, Ludwig von. General System Theory. Nueva York: Braziller, 1968.

Bettelheim, Bruno. The Empty Fortress: Infantile Autism and the Birth of the Self. Nueva York: The Free Press, 1967.

Bieber, Gustav Arthur. Der Melancholikertypus Shakespeares un sein Ursprung. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1913.

Bieñko, Doris. Azucena mística. Isabel de la Encarnación, una monja poblana del siglo XVII. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2001.

Binswanger, Ludwig. Mélancolie et manie. Études phénoménologiques. París: Presses Universitaires de France, 1987.

Blackmore, Susan. The Meme Machine. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Blázquez Miguel, Juan. Sueños y procesos de Lucrecia de León. Madrid: Tecnos, 1987.

Bleznick, Donald W. «La teoría clásica de los humores en los tratados políticos del Siglo de Oro». Hispanofilia 2, n.º 2 (1959): 1-9.

Blumenberg, Hans. Work on Myth. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1985.

Böhme, Jacob. Aurora (Mörgenrothe im Aufgang). En Sämtliche Schriften, vol. I, W. E. Peuckert (ed.). Stuttgart: 19551961.

— (Jacob Behmen). A Consolatory Treatise of the Four Complexions, that is, an Instruction in the Time of Temptation for a Sad and Assaulted Heart... Londres: H. Blunden, 1654.

Bolaños, María. Pasajes de la melancolía. Arte y bilis negra a comienzos del siglo XX. Madrid: Junta de Castilla y León, 1996.

Bonuzzi, Luciano. «Il contributo dei ricercatori padovani allo studio della “melancholia” nel ‘500». Acta Medicae Historiae Patavina 15 (1968-1969): 35-46.

Brague, Rémi. «L’image et l’acédie. Remarques sur le premier “Apophtegme”». Revue Thomiste 85, n.° 2 (1985): 199-228.

—. «L’acédie selon Évagre de Pontique: image, histoire et lieu». Esthétique el mélancolie, Christophe Carraud (ed.). Orléans: Institut d’Arts Visuels, 1992.

Brailowsky, Simón. Las sustancias de los sueños. Neuropsicofarmacología. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

Brann, Noel L. «Is Acedia Melancholy? A Re-examination of this Question in the Light of Fra Battista da Crema’s Della cognitione et vittoria de se stesso (1531)». Journal of the History of Medicine 34 (1979): 180-199.

Braudel, Fernand. El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II, dos tomos. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

Bright, Timothy. A Treatise of Melancholie. Londres: Thomas Vautrollier, 1586.

Brown, G. S., y T. Harris, The Social Origins of Depression: A Study of Psychiatric Disorder in Women. Nueva York: The Free Press, 1978.

Burke, James F. «The Estrella de Sevilla and the Tradition of Saturnine Melancholy». Bulletin of Hispanic Studies 51, n.º 2 (1974): 137-156.

Burke, Peter. The Fortunes of the «Courtier». University Park, Penn.: Pennsylvania State University Press, 1995.

Burkert, Walter. Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996.

Burton, Robert. The Anatomy of Melancholy, ed. Floyd Dell y Paul Jordan Smith. Nueva York: Tudor, 1955.

Butcher, Samuel Henry. «The Melancholy of the Greeks». En Some Aspects of the Greek Genius. Londres: Macmillan, 1891.

Bynum, Caroline Walker. «The Body of Christ in the Later Middle Ages: A Reply to Leo Steinberg». Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion. Nueva York: Zone Books, 1992.

Caelius Aurelianus. On Acute Diseases and On Cronic Diseases, edición del texto latino y traducción al inglés de I. E. Drabkin. Chicago: University of Chicago Press, 1950.

Caillois, Roger. «Les démons du midi». Revue de l’histoire des religions 115-116-117 (1937): 142-173, 54-83, 143-186.

Calvesi, Maurizio. La Melanconia di Albrecht Dürer. Turín: Einaudi, 1993.

Campanella, Tomasso. Del senso delle cose e della magia [De sensu rerum ac magia, 1620], ed. A. Bruers. Bari: Laterza, 1925.

Cano, Melchor. Tratado de la victoria de sí mismo. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, tomo 65, pp. 303-324, 1873.

Cardaillac, Louis. Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1542-1640). México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

Cárdenas, Juan de. Problemas y secretos maravillosos de las Indias. México: Pedro Ocharte, 1591.

Cardoner i Planas, Antoni. Història de la medicina a la Corona d'Aragó (1162-1479). Barcelona: Scientia, 1973.

Castells, Ricardo. Fernando de Rojas and the Renaissance Vision: Phantasm, Melancholy, and Didacticism in «Celestina». University Park: Pennsylvania State University Press, 2000.

Castiglione, Baltasar de. El cortesano, traducción de Juan Boscán de 1534. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

Castro, Américo. El pensamiento de Cervantes. Madrid: Anejos de la Revista de Filología Española, tomo VI, 1925.

—. «La mística y humana feminidad de Teresa la Santa». En Santa Teresa y otros ensayos. Santander: Historia Nueva, 1929.

—. España en su historia. Cristianos, moros y judíos. Buenos Aires: Losada, 1948.

—. Aspectos del vivir hispánico. Espiritualismo, mesianismo, actitud personal en los siglos XIV al XVI. Santiago de Chile: Cruz del Sur, 1949.

Céard, Jean. «The Devil and Lovesickness: Views of 16th Century Physicians and Demonologists». En Donald A. Beecher y Massimo Civolella (eds.), Eros and Anteros: The Medical Traditions of Love in the Renaissance. Toronto: University of Toronto Italian Studies 9, Dovehouse Editions, 1992.

Certeau, Michel de. La possession de Loudun. París: Julliard, 1970.

Cervantes, Miguel de. Don Quijote de la Mancha, ed. Francisco Rico. Barcelona: Instituto Cervantes, 1998.

Ciruelo, Pedro. Tratado en el qual se repruevan todas las supersticiones y hechizerías: muy útil y necessario a todos los buenos Christianos zelosos de su salvación, compuesto por el Doctor y Maestro Pedro Ciruelo, Canónigo de la Santa Iglesia Cathedral de Salamanca. Barcelona: Sebastián de Cormellas, 1628.

Clair, Jean (ed.). Mélancolie: génie et folie en Occident. París: Éditions de la Réunion des Musées Nationaux/Gallimard, 2005.

Clapier-Valladon, Simone. «L'homme et le rire». En Histoire des moeurs, ed. Jean Poirier, vol. II, pp. 247-297. París: Gallimard, 1991.

Clark, Stuart. «The Scientific Status of Demonology». En Charlotte F. Otten, A Lycanthropy Reader. Werewolves in Western Culture. Syracuse, N. Y.: Syracuse University Press, 1986.

Close, Anthoby. The Romantic Approach to Don Quixote. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Cohen-Solal, Annie. Sartre, 1905-1980. Barcelona: Edhasa, 1990.

Constantino el Africano. Della melancolia, ed. latina y trad. italiana de M. T. Malato y U. de Martini. Roma: Istituto di Storia della Medicina dell'Università di Roma, 1959.

Coronas Tejada, Luis. Conversos and Inquisition in Jaén. Jerusalem: Magnes Press/Hebrew University, 1988.

Couliano, Ioan. P. Eros and Magic in the Renaisance. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

Covarrubias, Sebastián de. Tesoro de la lengua castellana o española [1611], ed. F. C. R. Maldonado. Madrid: Castalia, 1995.

Cuevas, José y Jesús de las. Arcos de la Frontera. Cádiz: Departamento de Publicaciones de la Diputación Provincial, 1967.

David-Peyre, Yvonne. Le personnage du médecin et la relation médecin-malade dans la littérature ibérique XVIe et XVIIe siècle (thèse pour le doctorat ès lettres). París: Ediciones Hispano-Americanas, 1971.

—. «L'observation psycho-pathologique et la fiction dans la folie de Don Quichotte». En Hommage à Amédée Mas, ed. R. A. Lawton. París: Presses Universitaire de France, 1972.

—. «D. Duarte Roi du Portugal: une névrose exemplaire». Littérature, medecine, societé 1 (1979): 73-114.

—. «Deux examples du mal d'amour dit "héroïque" chez Cervantès. Du langage médical a la transcription rhétorique». Bulletin de l'Assotiation Guillaume Budé 4 (1982): 383-404.

Dawkins, Richard. The Selfish Gene. Oxford: Oxford University Press, 1976 (nueva edición ampliada, 1989).

Delgado y Orellana, José Antonio. «Tres insólitos arcenses». Hidalguía 31, n.º 178-179 (1983): 401-420.

del Río, Martín. La magia demoníaca (Libro II de las Disquisiciones mágicas). Traducido y anotado por Jesús Moya. Madrid: Hiperión, 1991.

Dennett, Daniel C. Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life. Nueva York: Simon & Schuster, 1995.

—. «Appraising Grace. What evolutionary good is God?». The Sciences (enero-febrero 1997): 39-44.

Descartes, René. Meditationes de prima philosophia. Œuvres de Descartes, vol. 6. Edición de Charles Adam y Paul Tannery, París, 1897-1910.

Deyermond, Alan. «The Text-Book Mishandled: Andreas Capellanus and the Opening Scene of La Celestina». Neophilologus 45 (1961): 218-221.

Díaz-Plaja, Guillermo. Tratado de las melancolías españolas. Madrid: Sala, 1975.

Domínguez Ortiz, Antonio. Los judeoconversos en España y América. Madrid: Istmo, 1971.

—. La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna. Granada: Universidad de Granada, 1991.

Down, J. Langdon. Mental Affections of Childhood [1887]. Oxford: MacKeith Press-Blackwell Scientific Publications, 1990.

Dronke, Peter. Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua (†203) to Marguerite Porete (†1310). Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Duminil, Marie-Paule. «La mélancolie amoureuse dans l'Antiquité». En Jean Céard (ed.), La folie et le corps. París: Presses de l'École Normale Supérieure, 1985.

Duncan, Marc. Discours de la possession des religieuses ursulines de Lodun, 1634 (folleto impreso de 64 pp. sin pie de imprenta, en la Bibliotèque nationale de France, 16-LB363961).

— (atribuido). Apologie pour Monsieur Duncan docteur en médecine. Contre le Traitté de la Mélancholie. Tiré des Réflexions du Sieur de la Mre. Sin fecha ni pie de imprenta (libro impreso de 295 pp. en la Bibliotèque Nationale de France, 4-TD86-14).

Elliott, J. H. «The Court of the Spanish Habsburgs: A Peculiar Institution?». En Spain and Its World, 1500-1700. New Haven: Yale University Press, 1989.

—. «Self-Perception and Decline in Early Seventeenth-Century Spain». En Spain and Its World, 1500-1700. New Haven: Yale University Press, 1989.

Enríquez, José Ramón. «Gerión el mestizo y el teatro del Siglo de Oro». En Pánico escénico. México: Dirección de Literatura, UNAM, 1997.

Escolano, Gaspar. Décadas de la historia de la insigne y coronada ciudad y reino de Valencia. Valencia y Madrid: Terraza, Aliena y Cía., 1878.

Escudero Ortuño, Alberto. Concepto de la melancolía en el siglo XVII (un comentario a las obras de Robert Burton y Alfonso de Santa Cruz). Huesca: Imprenta provincial, 1950.

Estes, Leland L. «The Medical Origins of the European Witch Craze: A Hypothesis». En Charlotte F. Otten, A Lycanthropy Reader. Werewolves in Western Culture. Syracuse, N. Y.: Syracuse University Press, 1986.

Evans, Bergen. The Psychiatry of Robert Burton. Nueva York: Columbia University Press, 1944.

Farfán, Agustín. Tratado breve de medicina y de todas las enfermedades. México: Pedro Ocharte, 1592. El capítulo 6, «De la melancolía», está publicado por Roger Bartra en El Siglo de Oro de la melancolía. Textos españoles y novohispanos sobre las enfermedades del alma. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1998.

Farinelli, Arturo. Dos excéntricos: Cristobal de Villalón - El Dr. Juan Huarte. Madrid: Revista de Filología Española, Anejo 24, 1936.

Fédida, Pierre. «Le cannibale mélancolique». Nouvelle Revue de Psychanalyse 6 (1972): 123-127.

Ferrand, Jacques. Traité de l'essence et guérison de l'Amour ou mélancolie érotique. Toulouse: Veuve de J. Colomiez, 1610.

—. De la maladie d'Amour, ou mélancolie érotique, discours curieux qui enseigne à cognoistre l'essence, les causes, les signes, et les remèdes de ce mal fantastique. París: Denis Moreau, 1623. [Hay traducción al español: Melancolía erótica o enfermedad de amor, trad. de Julián Mateo Ballorca. Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría, 1996.]

—. A Treatise on Lovesickness, traducción, edición e introducción crítica de Donald A. Beecher y Massimo Ciavollela. Syracuse, N. Y.: Syracuse University Press, 1990.

Ferri Coll, José María, Los tumultos del alma: De la expresión melancólica en la poesía española del Siglo de Oro. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2006.

Ficino, Marsilio. The Book of Life (Liber de vita), trad. Charles Boer. Woodstock, Conn.: Spring Publications, 1994.

—. Sobre el amor. Comentarios al «Banquete» de Platón, trad. M. Lamberti y J. L. Bernal. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

Folch Jou, Guillermo, Pedro García Domínguez y Sagrario Muñoz Calvo. «La Celestina: ¿hechicera o boticaria?». En La Celestina y su contorno social (ed. Manuel Criado del Val), Actas del I Congreso Internacional sobre La Celestina. Barcelona: Borrás, 1977.

Földényi, László F. Melancolía (traducido del húngaro por Adan Kovacsics). Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.

Fontenelle, Bernard. De l'origine des fables [1724], ed. J.-R. Carré. París: Félix Alcan, 1932.

Foucault, Michel. Histoire de la folie à l'âge classique. París: Gallimard, 1972.

Franco Toriz, Germán. «Una singular aportación indiana al tema de la melancolía: la cura de la «merarquía» por cauterios». En Roger Bartra, El Siglo de Oro de la melancolía. Textos españoles y novohispanos sobre las enfermedades del alma. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1998.

Freud, Sigmund. «Duelo y melancolía». En Obras completas II: xciii: 2091-2100. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.

—. «Una neurosis demoniaca en el siglo XVII». En Obras completas II: cxxii: 2677-2696. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.

—. «Manuscrito G». En Obras completas III: 3503. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.

Freylas, Alonso de. Si los melancólicos pueden saber lo que está por venir, o adivinar el suceso bueno o malo de lo futuro, con la fuerza de su ingenio, o soñando. En Conocimiento, curación, y preservación de la peste. Jaén: Fernando Díaz de Montoya, 1606 (según el colofón la fecha es 1605).

Friedenwald, Harry. «Andres a Laguna, A Pioneer in his Views on Witchcraft». En The Jews and Medicine. Essays, dos tomos. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1944.

—. «Montalto. A Jewish Physician at the Court of Marie de Medicis and Louis XIII». En The Jews and Medicine. Essays, dos tomos. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1944.

—. «Concerning the Diseases of the Jews». En The Jews and Medicine. Essays, dos tomos. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1944.

—, «Two Jewish Physicians of the Sixteenth Century». En The Jews and Medicine. Essays, dos tomos. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1944.

Fucilla, Joseph G. «The Role of the Cortegiano in the Second Part of Don Quijote». Hispania 33 (1950): 291-296.

Gállego, Julián. Visión y símbolos en la pintura española del Siglo de Oro. Madrid: Cátedra, 1987.

Galzigna, Mario. «L'enigma della malinconia. Materiali per una storia». Aut aut 195-196 (1983): 75-97.

Gambin, Felice. Azabache. Il dibattito sulla malinconia nella Spagna dei Secoli d'Oro. Pisa: Edizioni ETS, 2005.

Gangler-Mundwiller, Dominique. «Mélancolie et désespérance: medicine et morale au quinzième siècle». Littérature, medecine, societé 1 (1979): 46-72.

García Ballester, Luis. Los moriscos y la medicina. Un capítulo de la medicina y la ciencia marginadas en la España del siglo XVI. Barcelona: Labor, 1984.

García Gibert, Javier. Cervantes y la melancolía. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1997.

Garibay, Ángel María. Historia de la literatura náhuatl. México: Porrúa, 1953.

Gellner, Ernest. «Origins of Society». En Anthropology and Politics. Revolutions in the Sacred Grove. Oxford: Blackwell, 1995.

Gillet, Joseph E. «El mediodía y el demonio meridiano en España». Nueva Revista de Filología Hispánica 7 (1953): 307-15.

Ginzburg, Carlo. El queso y los gusanos. México: Océano/ Muchnik, 1997.

Girard, René. Mensonge romantique et vérité romanesque. París: Grasset, 1961.

Godínez [Wadding], Miguel. Practica de la Theologia Mystica. Sevilla: Juan Vejarano a costa de Lucas Martín de Hermosilla, 1682.

Gorceix, Bernard. «La mélancolie aux XVIe et XVIIe siècles. Paracelse et Jacob Böhme». Recherches germaniques 9 (1979): 18-29.

Gould, Stephen Jay. «Caring Groups and Selfish Genes». The Panda's Thumb. Nueva York: Norton, 1980.

—. «Darwinian Fundamentalism». New York Review of Books 44, n.º 10 (12 junio 1997): 34-37.

—. «Evolution: the Pleasures of Pluralism». New York Review of Books 44, n.° 11 (26 junio 1997): 47-52.

Gracián, Baltasar. Oráculo manual y arte de prudencia. En Obras completas, II, Biblioteca Castro. Madrid: Turner, 1993.

Granjel, Luis S. «Los «Diálogos» de Pedro Mercado». En Médicos españoles. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1967.

Green, Otis H. «El Ingenioso Hidalgo». Hispanic Review 25 (1957): 175-193.

—. Spain and the Western Tradition. The Castilian Mind in Literature from «El Cid» to Calderón, 4 vols. Madison: University of Wisconsin Press, 1963-1968.

—. «El Licenciado Vidriera: Its Relation to the Viaje del Parnaso and the Examen de Ingenios of Huarte». En The Literary Mind of Medieval & Renaissance Spain. Lexington: University Press of Kentucky, 1970.

Gruner, Oskar Cameron. A Treatise on the Canon of Medicine of Avicenna. Incorporating a Translation of the First Book. Londres: Luzac, 1930.

Guevara, Antonio de. Menosprecio de corte y alabanza de aldea, edición de Asunción Rallo. Madrid: Cátedra, 1984.

Gurméndez, Carlos. La melancolía. Madrid: Espasa-Calpe, col. Austral, 1990.

Hagnel, Olle, Jan Lanke, Birgitta Rorsman y Leif Öjesjö. «Are we entering an age of melancholy?». Psychological Medicine 12 (1982): 279-298.

Harka, Chester. «Don Quijote in the Light of Huarte's Examen de ingenios: a Reexamination». Anales Cervantinos 19 (1981): 3-13.

Harvey, E. Ruth. The Inward Wits. Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance. Londres: The Warburg Institute, 1975.

Heinze, Gerardo y Martha Ontiveros. «La fitofarmacología como tratamiento alterno en psiquiatría». Salud Mental 21, n.º 6 (1998): 33-42.

Herffernan, Carol Falvo. The Melancholy Muse. Chaucer, Shakespeare and Early Medecine. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1995.

Hersant, Ives (ed.). Mélancolies: de l'Antiquité au XXe siècle. París: Robert Laffont, 2005.

Hildegard de Bingen. El arte de sanar de santa Hildegarda [Causae et curae], ed. Manfred Pawlik. Gerona: Tikal, sin fecha, c. 1997.

Hofstadter, Douglas R. Gödel, Escher, Bach. An Eternal Golden Braid. Nueva York: Basic Books, 1979.

Hölldobler, Bert, y Edmund O. Wilson. The Ants. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1990.

Huarte de San Juan, Juan. Examen de ingenios para las ciencias, edición crítica de Guillermo Serés. Madrid: Cátedra, 1989.

Huxley, Aldous. «Accidie». En On the Margin. Londres: Chatto & Windus, 1923.

Idel, Moshe. «Religion, Thought and Attitudes: the Impact of the Expulsion on the Jews». En Elie Kedourie (ed.), Spain and the Jews. The Sepharadi Experience. 1442 and After. Londres: Thames and Hudson, 1992.

Iriarte, Mauricio de. El doctor Huarte de San Juan y su «Examen de ingenios». Contribución a la historia de la psicología experimental. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948. [Este libro fue publicado originalmente en 1938 en Spanische Forschungen der Goerresgesellschaft.]

Jackson, Stanley W. Melancholia and Depression. From Hipocratic Times to Modern Times. New Haven: Yale University Press, 1986.

Jacquart, Danielle. «La maladie et le remède d'amour dans quelques écrits medicaux du Moyen Âge». En Danielle Buschinger y André Crepin (eds.), Amour, mariage et transgression au Moyen Âge. Göppingen: Centre d'Études Médievales de l'Université de Picardie-Kümmerle Verlag, 1984.

—, y Claude Thomasset. «L'amour «héroïque» à travers le traité d'Arnaud de Villeneuve». En Jean Céard (ed.), La folie et le corps. París: Presses de l'École Normale Supérieure, 1985.

—. Sexualité et savoir médical au Moyen Âge. París: Presses Universitaires de France, 1985.

Jahoda, Gustav. Psychology and Anthropology. A Psychological Perspective. Londres: Academic Press, 1982.

Jehl, Rainer. Melancholie und Acedia. Ein Beitrag zu Anthropologie und Ethik Bonaventuras. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1984.

Jenkins, Harold. «Introduction» a la edición Arden de Hamlet. Londres: Routledge, 1989.

Jerónimo (san). Epistolario, ed. Juan Bautista Valero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

Juan de la Cruz (san). Obras completas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

Juana Inés de la Cruz, sor. El sueño, en Obras completas, I. Lírica personal (ed. Alfonso Méndez Plancarte), pp. 335359. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.

Kagan, Jerome. Galen's Prophecy. Temperament in Human Nature. Nueva York: Basic Books, 1994.

Kagan, Richard L. Students and Society in Early Modern Spain. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974.

—. Lucrecia's Dreams. Politics and Prophecy in Sixteenth-Century Spain. Berkeley: University of California Press, 1990.

Kahn, Jack. Job's Illness: Loss, Grief and Integration. A Psychological Interpretation. Oxford: Pergamon Press, 1975.

Kaplan, Bert. «Acedia: the decline of desire as the ultimate life crisis». En D. Capps, W. H. Capps y M. G. Bradford, eds., Encounter with Erikson. Historical Interpretation and religious biography. Missoula, Montana: Scholars Press/ The American Academy of Religion, 1977.

Kleinman, Arthur, y Bryan Good (eds.). Culture and Depression. Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder. Berkeley: University of California Press, 1985.

Klerman, G. L. «Is this the Age of Melancholy?». Psychology Today 12 (1979): 36-42, 88-89.

Klibansky, Raymond, Erwin Panofsky y Fritz Saxl. Saturne et la Mélancolie. París: Gallimard, 1989.

Kong, Deborah. «Don Quijote, Melancholy Knight». En A Study of the Medical Theory of the Humors and its Application to Selected Spanish Literature of the Golden Age, pp. 201-234, Edimburgo: University of Edinburgh, tesis de doctorado, 1980.

Koyré, Alexandre. La Philosophie de Jacob Boehme. París: J. Vrin, 1979.

Kramer, Heinrich, y Johann Sprenger. El martillo de las brujas [Malleus maleficarum]. Madrid: Felmar, 1976.

Kraus, Arnoldo. «Suffering. A Vital Experience». Journal of Clinical Rheumatology 4, n.º 1 (1998).

Kristeller, Paul Oskar. Il pensiero filosófico di Marsilio Ficino. Florencia: Sansoni, 1953.

Kristeva, Julia. Soleil noir. Dépression et mélancolie. París: Gallimard, 1987.

Kuhn, Reinhard. The Demon of Noontide. Ennui in Western Literature. Princeton: Princeton University Press, 1976.

Kuhn, T. S. La estructura de las revoluciones científicas. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.

Labriolle, Pierre de. «Le "démon de midi"». Bulletin du Cange 9 (1934): 46-54.

Laguna, Andrés. Pedacio Dioscórides Anazarbeo acerca de la materia medicinal y los venenos mortíferos, traduzido de la lengua Griega en la vulgar castellana, & ilustrado con claras y sustantiales Annotationes y con las figuras de innúmeras plantas, exquisitas y raras. Amberes: Iuan Latio, 1555.

Laignel-Lavastine, M. «Concomitance des états pathologiques et les "trois signes"». Illuminations et sécheresses, ed. Bruno de Jésus-Marie. París: Desclée de Brouwer, 1937.

Laín Entralgo, Pedro. La historia clínica. Historia y teoría del relato patográfico. Barcelona: Salvat, 1961.

León, Luis de (fray). Exposición del Libro de Job. En Obras completas castellanas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1944.

Leopardi, Giacomo. Saggio sopra gli errori popolari degli antichi [1815]. Tutte le opere di Giacomo Leopardi, F. Flora ed., Verona: Mondadori, 1962.

Lepenies, Wolf. Melancholy and Society. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

Lieber, Elinor. «Galen in Hebrew: The Transmission of Galen's Works in the Medieval Islamic World». En Vivian Nutton (ed.), Galen: Problems and Prospects. Londres: Wellcome Institute for the History of Medicine, 1981.

Logre, B. J. «La folie de Don Quichotte». Ouest Médical 23 (1956).

López de Hinojosos, Alonso. Suma y recopilación de cirugía, con un arte para sangrar muy útil y provechosa. México: Pedro Balli, 1595. El capítulo 53, «De merarquía y tristezas», está publicado por Roger Bartra en El Siglo de Oro de la melancolía. Textos españoles y novohispanos sobre las enfermedades del alma. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1998.

López de Villalobos, Francisco. Algunas obras del Doctor Francisco López de Villalobos. Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1886.

López Estrada, Francisco. «Estudio y texto de la narración pastoril "Ausencia y soledad de amor", del "Inventario"de Villegas». Boletín de la Real Academia Española 29, c. 126 (1949): 99-133.

López Ibor, Juan José. «Ideas de Santa Teresa sobre la melancolía». Revista de Espiritualidad 22 (1963): 432-443.

López Piñero, José María, y Calero, Francisco. Los temas polémicos de la medicina renacentista: las «Controversias» (1556), de Francisco Vallés. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988.

Loureiro, Ángel G. «España maníaca». Quimera 167 (1998): 15-20.

Lowes, John Livingston. «The Loveres Maladye of Hereos». Modern Philology 11 (1914): 491-546.

Luhmann, Niklas. Love as Passion. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1986.

Lukács, Georg. Teoría de la novela [1920]. Barcelona: Edhasa, 1971.

Lyons, Bridget Gellert. Voices of Melancholy. Studies in literary treatments of melancholy in Renaissance England. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1971.

Maeztu, Ramiro de. Don Quijote, don Juan y la Celestina [1926]. Madrid: Espasa-Calpe (Austral), 1981.

Maimónides, Moses. On the Causes of Symptoms (Maqālah fī bayān ba'd. ? al-arād. ? wa-al-jawāb 'anhā – Ma'amar hahakra'ah – De causis accidentium, texto hebreo con traducción al inglés editado por J. O. Leibowitz y S. Marcus. Berkeley: University of California Press, 1974.

Mancheño y Olivares, Miguel. Apuntes para una historia de Arcos de la Frontera. Arcos: Tipografía El Arcobricense, 1893.

Maravall, José Antonio. Estado moderno y mentalidad social, dos tomos. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

Marco Merenciano, Francisco. «Psicoanálisis y melancolía en Santa Teresa». En Ensayos médicos y literarios. Madrid: Ensayos Cultura Hispánica, 1958.

Marsella, Anthony J., Norman Sartorius, Assen Jablensky y Fred R. Fenton. «Cross-Cultural Studies of Depressive Disorders: An Overview». En Culture and Depression. Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder, Arthur Kleinman y Byron Good, eds. Berkeley: University of California Press, 1985.

Martínez de Toledo, Alfonso. Arcipreste de Talavera o Corbacho, ed. Michael Gerli. Madrid: Cátedra, 1992.

Martínez Ruiz, Juan, y Joaquina Albarracín Navarro. «Farmacopea en La Celestina y en un manuscrito árabe de Ocaña». En La Celestina y su contorno social (ed. Manuel Criado del Val), Actas del I Congreso Internacional sobre La Celestina. Barcelona: Borrás, 1977.

Mayans, Gregorio. Vida de Miguel de Cervantes Saavedra, 5.ª edición. Madrid: Pedro Joseph Alonso i Padilla, 1750.

Meadow, Mary. «The Dark Side of Mysticism: Depression and the “Dark Night”». Psychology and Christianity 5 (1991): 233-253.

Melczer, William. «Did Don Quixote Die of Melancholy?». En Folie et déraison à la Renaissance. Colloque International, noviembre 1973. Bruselas: Éditions de l’Université de Bruxelles, 1976.

Ménardière, Hippolite Pilet de la. Traité de la mélancholie. Savoir si elle est la cause des Effets que l’on remarque dans les Possédées de Loudun. La Flèche, 1635.

Mercado, Pedro de. Diálogos de Philosophia natural y moral. Granada: Hugo de Mena y René Rabilio, 1558. El diálogo sexto, «De la melancolía», está publicado por Roger Bartra en El Siglo de Oro de la melancolía. Textos españoles y novohispanos sobre las enfermedades del alma. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1998.

Merola, Hieronymo. República original sacada del cuerpo humano. Barcelona: Pedro Malo, 1587.

Michëlis de Vasconcellos, Carolina. A Saudade Portuguesa. Divagações Filológicas e Literar-Históricas em Volta de Inês de Castro e do cantar Velho «Saudade Minha – ¿Quando te veria?» (segunda edición revisada y aumentada). Porto: Renasença Portuguesa, 1922.

Midelfort, H. C. Erik. A History of Madness in SixteenthCentury Germany. Stanford: Stanford University Press, 1999.

Montalto, Filoteo Elião de. Archipathologia, in qua internarum capitis affectionum essentia, causae, signa, praesagia et curatio accuratissima indagine edisserunter. París: F. Jacquin,

1614.

Morales Rivera, Santiago. Anatomía del desencanto. Humor, ficción y melancolía en España, 1976-1998. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 2017.

Morley, Griswold S., y Courtney Bruerton. Cronología de las comedias de Lope de Vega. Madrid: Gredos, 1968.

Müller, Friedrich Max. Comparative Mythology [1856], ed. A. S. Palmer. Nueva York: Dutton, 1909.

Murillo y Velarde, Tomás. Aprobación de ingenios y curación de hipocondríacos, con observaciones y remedios muy particulares. Zaragoza: Diego de Ormer, 1672.

Nadler, Steven. «Descartes's Demon and the Madness of Don Quixote». Journal of the History of Ideas 58, n.º 2 (1997): 41-55.

Nordström, Folke. Goya, Saturn, and Melancholy. Estocolmo: Alquist & Wiksell, 1962.

Obeyesekere, Gananath. «Depression, Buddhism, and the Work of Culture in Sri Lanka». En Culture and Depression. Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder, Arthur Kleinman y Byron Good, eds. Berkeley: University of California Press, 1985.

Olmedilla y Puig, Joaquín. Estudio histórico de la vida y escritos del sabio español Andrés Laguna, médico de Carlos I y Felipe II y célebre escritor y botánico del siglo XVI. Madrid: El Correo, 1887.

Olmos, Andrés de (fray). Tratado sobre los siete pecados capitales (1551-1552). Paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de Georges Baudot. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

Orfalí, Moisés. «El judeoconverso hispano: historia de una mentalidad». En Carlos Barros, ed., Xudeus e conversos na historia (Actas do Congreso Internacional, Ribadavia, 1417 outubro 1991). Santiago de Compostela: Editorial de la Historia, 1994.

Orobitg, Christine. «Le prince mélancolique dans la comedia». En Jean-Pierre Étienvre, Littérature et politique en Espagne aux siècles d'or. París: Klincksiek, 1992.

—. «Between Evil and Malady: Cures of Melancholy in Spanish Golden Age». Conference on Healing, Magic and Belief in Europe. 15th-20th Centuries, vol. II: 178-208. Zeist, Holanda: Conference Centre Woudschoten, 1994.

—. «La typologie des nations et l'espagnol mélancolique: notes pour l'interpretation d'un cliché». Revue de synthèse 4, n.º 1 (1995): 99-128.

—. Garcilaso et la mélancolie. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1997.

—. L'humeur noire. Mélancolie, écriture et pensée en Espagne au XVIe et au XVIIe siècle. Bethesda, Maryland: International Scholars Publications, sin fecha, c. 1997.

Ortega, Eusebio, y Benjamín Marcos. Francisco Vallés (El Divino). Madrid: Biblioteca Filosófica, 1914.

Paz, Octavio. Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

Pedro Hispano. Obras médicas, ed. Maria Helena da Rocha Pereira. Coimbra: Universidad de Coimbra, 1973.

Pérez Bautista, Florencio L. «La medicina y los médicos en el teatro de Calderón de la Barca». Cuadernos de Historia de la Medicina Española 7 (1968): 149-245.

Pérez Regordán, Manuel. «El doctor don Andrés Velázquez y su libro de la melancolía». Mecanoescrito inédito. Arcos de la Frontera, 1972.

—, La Real Justicia y el Santo Oficio de la Inquisición en Arcos de la Frontera. Arcos de la Frontera: edición del autor, 1992.

—. Historias y leyendas de Arcos, tres tomos. Arcos de la Frontera: Edición del Ayuntamiento de la Ciudad, 1988 y 1994.

Pérez-Rincón, Héctor. «Reflexiones melancólicas (un paseo bibliográfico)». Ciencia y Desarrollo 28, n.º 105 (1992): 3341.

—. «Del leteo al beleño. Un hipnótico mitológico y uno natural en dos fragmentos poéticos del Siglo de Oro». La Gaceta del Fondo de Cultura Económica 300 (1995): 55-56.

Pérouse, Gabriel A. L'Examen de Esprits du Docteur Juan Huarte de San Juan. Sa diffusion et son influence en France aux XVIe et XVIIe siècles. París: Les Belles Lettres, 1970.

Peset, José Luis. Las melancolías de Sancho: humores y pasiones entre Huarte y Pinel. Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2010.

Peset Llorca, Vicente. «Las maravillosas facultades de los melancólicos (Un tema de psiquiatría renacentista)». Archivos de Neurobiología 18, n.º 4 (1955): 980-1002.

—. «La psiquiatría de un médico humanista (Francisco Vallés, 1524-1592)». Archivos de Neurobiología 23, n.os 1 y 2, 24, n.º 1 (1961): 55-70, 155-183 y 60-78.

Piga Sánchez-Morate, B. «Sobre algunas ideas interesantes acerca de la melancolía morbus en la medicina española del siglo XVI». Medicina 11, n.º 5 (1943): 437-439.

Pigeaud, Jackie. «Fatalisme des temperaments et liberté spirituelle dans l'Examen des esperits de Huarte de San Juan». Littérature, medecine, societé 1 (1979): 115-159.

—. La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique. París: Les Belles Lettres, 1981.

—. «De la mélancolie et de quelques autres maladies dans les Etymologies IV d'Isidore de Seville». En Textes médicaux latins antiques, ed. G. Sabbah. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1984.

—. L'homme de génie et la mélancolie. Problème XXX,1. París: Rivages, 1988.

—. «Reflections on Love-Melancholy in Robert Burton». En Eros and Anteros: The Medical Traditions of Love in the Renaissance, Donald A. Beecher y Massimo Ciavolella (eds.).

Toronto: University of Toronto Italian StudiesDovehouse Editions, 1992.

Préaud, Maxime. Mélancolies: livre d'images. París: Klincksieck, 2005.

Prigent, Helène. Mélancolie: Les métamorphoses de la dépression. París: Éditions de la Réunion des Musées Nationaux/Gallimard, 2005.

Provine, Robert R. Laughter: A Scientific Investigation. Nueva York: Viking, 2000.

Quevedo, Francisco de. Historia de la vida del Buscón llamado Don Pablos. En Obras completas, tomo I. Madrid: Aguilar, 1958.

—. Poesía inédita. Atribuciones del manuscrito de Évora, ed. María Hernández. Barcelona: Libros del Silencio, 2010.

Redondo, Augustin. «La métaphore du corps de la république à travers le traité du médecin Jerónimo Merola (1587)». Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVIe et XVIIe siècles, ed. A. Redondo. París: Publications de la Sorbonne Nouvelle, 1992.

—. «La melancolía y el Quijote de 1605». Varia lingüística y literaria II: 215-241, ed. Martha Elena Venier. México: El Colegio de México, 1997.

Reguera, Isidoro. Objetos de melancolía (Jacob Böhme). Madrid: Ediciones Libertarias, 1985.

Rhazes (Abú Bakr Muhammad ibn Zakariyá al-Razi). Liber ad Almansorem decem tractatus continens (Kitab al-Mansuri). En Opera, traducción de Gerardo de Cremona. Ludguni: s/e, 1510.

Ribeiro, João. Curiosidades verbais. São Paulo, sin fecha [1927?].

Roberts, Kimberley S., y Sacks, Norman P. «Dom Duarte and Robert Burton: Two Men of Melancholy». Journal of the History of Medicine 9 (1954): 21-37.

Rodríguez de la Flor, Fernando. Era melancólica: Figuras del imaginario barroco. Palma de Mallorca: José J. Olañeta Editor/Universitat de les Illes Balears, 2007.

Rodríguez Marín, Francisco. Estudios cervantinos. Madrid: Patronato del IV centenario de Cervantes, Ediciones Atlas, 1947.

Rojas, Fernando de (y «antiguo autor»). La Celestina, edición dirigida por Francisco Rico. Barcelona: Crítica, 2000.

Romero López, Dolores. «Fisonomía y temperamento de don Quijote de la Mancha». En Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro, ed. M. García Martín. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1993.

Roth, Cecil. A History of Marranos. Nueva York: SepherHerman Press, 1974.

Roth, Norman. Jews, Visigoths, and Muslims in Medieval Spain. Cooperation and Conflict. Leiden: E. J. Brill, 1994.

Rubert de Ventós, Xavier. El laberinto de la hispanidad. Barcelona: Planeta, 1987.

Rubin, Julius H. Religious Melancholy and Protestant Experience in America. Oxford: Oxford University Press, 1994.

Rubio, Luciano. «El temperamento “melancólico” de fray Luis de León y sus actuaciones prácticas». En S. Álvarez Turienzo (coord.), Fray Luis de León. El frayle, el humanista, el teólogo. Real Monasterio de El Escorial: Ediciones Escurialenses, 1992.

Ruiz Pérez, Pedro. «El discurso elegiaco y la lírica barroca: pérdida y melancolía». En La elegía (III Encuentro Internacional sobre la Poesía del Siglo de Oro), ed. Begoña López Bueno. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1996.

Ruy Sánchez, Alberto. Con la literatura en el cuerpo. Historias de literatura y melancolía. México: Taurus, 1995.

Sabuco de Nantes, Miguel. Nueva filosofía de la naturaleza del hombre [y otros escritos]. Madrid: Editora Nacional, 1981.

Sacks, Oliver. «An Anthropologist on Mars». En An Anthropologist on Mars. Nueva York: Knopf, 1995.

—. «Prodigies». En An Anthropologist on Mars. Nueva York: Knopf, 1995.

—. «The Autist Artist». En The Man Who Mistook His Wife for a Hat. Nueva York: HarperCollins, 1985.

—. «The Twins». En The Man Who Mistook His Wife for a Hat. Nueva York: HarperCollins, 1985.

—. «A Walking Grove». En The Man Who Mistook His Wife for a Hat. Nueva York: HarperCollins, 1985.

Sacristán, María Cristina. Locura e Inquisición en Nueva España, 1571-1760. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

Said, Edward W. Culture and Imperialism. Nueva York: Knopf, 1993.

Salillas, Rafael. Un inspirador de Cervantes: el doctor Huarte de San Juan. Madrid: Eduardo Arias, 1905.

Sánchez-Albornoz, Claudio. España, un enigma histórico. Octava edición, 2 vols. Barcelona: Edhasa, 1981.

Sancho de San Román, Rafael. La medicina y los médicos en la obra de Tirso de Molina. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1960.

Santa Cruz, Alonso de. Dignotio et cura afectuum melancholicorum. Madrid: Tomás de Junta, 1622. [Traducción al español de Raúl Lavalle: Sobre la melancolía. Diagnóstico y curación de los afectos melancólicos, Pamplona: Universidad de Navarra, 2005.]

Schiesari, Juliana. The Gendering of Melancholia. Feminism, Psychoanalysis, and the Symbolics of Loss in Renaissance Literature. Ithaca: Cornell University Press, 1992.

Schleiner, Winfried. Melancholy, Genius, and Utopia in the Renaissance. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991.

Scot, Reginald. «A discourse upon devils and spirits», apéndice a The Discoverie of Witchcraft. Londres: William Brome, 1584 [edición facsimilar por Da Capo Press, Ámsterdam, 1971].

Screech, M. A. Montaigne and Melancholy. Londres: Penguin Books, 1991.

Searle, John R. «Minds, Brains and Programs». Behavioral and Brain Sciences 3 (1980): 417-457.

Sena, John F. «Melancholic Madness and the Puritans». Harvard Theological Review 66 (1973): 293-309.

Seznec, Jean. La survivance des dieux antiques. Londres: Studies of the Warburg Institute, vol. XI, 1940.

Simon, J. R. Robert Burton (1577-1640) et l'Anatomie de la Mélancholie. París: Didier, 1964.

Singer, Irving. The Nature of Love. 2: Courtly and Romantic. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

Siraisi, Nancy G. Avicenna in Renaissance Italy. The «Canon» and Medical teaching in Italian Universities after 1500. Princeton: Princeton University Press, 1987.

Sober, Elliot, y David Sloan Wilson. Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998.

Sokal, Alan, y Jean Bricmont. Impostures intellectuelles. París: Odile Jacob, 1997.

Soufas, Teresa Scott. «Calderón's Melancholy Wife-Murderers». Hispanic Review 52, n.º 2 (1984): 181-203.

—. Melancholy and the Secular Mind in Spanish Golden Age Literature. Columbia: University of Missouri Press, 1990.

Speak, Gill. «An odd kind of melancholy: reflections on the glass delusion in Europe (1440-1680)». History of Psychiatry 1 (1990): 191-206.

—. «El licenciado Vidriera and the glass men of early modern Europe». The Modern Language Review 85, n.º 4 (1990): 850-865.

Starobinski, Jean. Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900. Basilea: J. R. Geigy, 1960.

Steinberg, Leo. The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion. Segunda edición revisada y aumentada. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Strohmaier, Gotthard. «Galen in Arabic: Problems and Prospects». En Vivian Nutton (ed.), Galen: Problems and Prospects. Londres: Wellcome Institute for the History of Medicine, 1981.

Surin, Jean-Joseph. Lettres spirituelles. Toulouse: Cavallera, 1928.

—. Guide Spirituel pour la perfection, ed. Michel de Certeau. París: Desclée de Brouwer, 1963.

—. Correspondance, ed. Michel de Certeau. París: Desclée de Brouwer, 1966.

Tamani, Giuliano. Il «Canon medicinae» di Avicenna nella tradizione ebraica. Le miniature del manoscritto 2197 della Biblioteca Universitaria di Bologna. Padua: Editoriale Programma, 1988.

Tellenbach, Hubertus. La mélancolie. París: Presses Universitaires de France, 1979. [Original: Melancholie: Problemgeschichte, Endogenität, Typologie, Pathogenese, Klinik, Berlín: Springer-Verlag, 1961.]

Temkin, Owsei. «On Galen's Pneumatology». En The Double Face of Janus and Other essays in the History of Medicine. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.

Teresa de Ávila (santa). Obras completas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.

Thomas, Hugh. La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870. Barcelona: Planeta, 1998.

Tirso de Molina. El melancólico [1611]. En Obras dramáticas completas, tomo I. Madrid: Aguilar, 1946.

Torre, Esteban. Averroes y la ciencia médica. La doctrina anatomofuncional del «Colliget». Madrid: Ediciones del Centro, 1974.

Torroja Menéndez, Carmen, y María Rivas Palá. «Teatro en Toledo en el siglo XV. Auto de la pasión de Alonso del Campo». Boletín de la Real Academia Española, anejo 35 (1977): 24-34.

Trabulse, Elías. Ciencia y religión en el siglo XVII. México: El Colegio de México, 1974.

—. «El hermetismo y Sor Juana Inés de la Cruz». En El círculo roto. México: Lecturas mexicanas, 1984.

Treffert, Darold A. Extraordinary People. Understanding «Idiot Savants». Nueva York: Harper and Row, 1989.

Turner, Denis. «St John of the Cross and Depression». The Downside Review 106 (1988): 157-170.

Ullersperger, J. B. La historia de la psicología y de la psiquiatría en España desde los más remotos tiempos hasta la actualidad. Madrid: Editorial Alhambra, 1954. Traducción de Die Geschichte der Psychologie un der Psychiatrik in Spanien von dem ältesten Zeiten bis aur Gegenwart, Würzburg: A. Stuber's Buchhandlung, 1871.

Ullman, M. Islamic Medicine. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1978.

Unamuno, Miguel de. Vida de don Quijote y Sancho. En Ensayos, tomo II. Madrid: Aguilar, 1951.

—. Del sentimiento trágico de la vida. En Ensayos, tomo II. Madrid: Aguilar, 1951.

Urrutia, Jorge. «Glosa a la inacción». En Humores negros: del tedio, la melancolía, el esplín y otros aburrimientos, ed. Rosa de Diego y Lydia Vázquez. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998.

Váez, Pedro. Petri Vaezi, excellentissimi principis ducis Machedae et pro regis Cathaloniae medici. Barcelona: Sebastián Cormellas, 1593.

Van Doren, Mark. Don Quijote's Profession. Nueva York: Columbia University Press, 1958.

Vega, Lope de. Comedia del príncipe melancólico. En Obras de Lope de Vega (Obras dramáticas, tomo I), Madrid: Real Academia Española, 1916.

Velásquez, Andrés. Libro de la melancholia, en el qual se trata de la naturaleza desta enfermedad, assi llamada Melancholia, y de sus causas y simptomas. Y si el rustico puede hablar Latin, ò philosophar, estando phrenetico ò maniaco, sin primero lo aver aprendido. Sevilla: Hernando Díaz, impresor, y Alonso de Mata, mercader de libros, 1585. Publicado por Roger Bartra en El Siglo de Oro de la melancolía. Textos españoles y novohispanos sobre las enfermedades del alma. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1998.

Vilar, Pierre. «Le temps du Quichotte». Europe 121-122 (1956): 3-15.

Villalón, Cristóbal de. El Crótalon de Cristóforo Gnofoso, ed. Asunción Rallo. Madrid: Cátedra, 1990.

Vincent, Jean-Didier. Biología de las pasiones. Barcelona: Anagrama, 1987.

Vives, Juan Luis. Tratado del alma. En Obras completas, traducción de Lorenzo Riber, tomo II. Madrid: Aguilar, 1948.

Vossler, Karl. La poesía de la soledad en España. Buenos Aires, 1946.

Wack, Mary F. «The Liber de heros morbo of Johannes Afflacius and its Implications for Medieval Love Conventions». Speculum 62 (1987): 324-344.

—. Lovesickness in the Middle Ages. The «Viaticum» and Its Commentaries. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1990.

Weber, Max. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, traducido por Talcott Parsons, Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1958.

Weinrich, Harald. Das Ingenium Don Quijotes, ein Beitrag zur Literarischen Characterkunde. Munster: Aschendorffsche Verlagbuchhandlung, 1956.

Wenzel, Siegfried. «Petrarch's Accidia». Studies in the renaissance 7 (1961): 36-48.

—. The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1967.

Wier, Jean. Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables, des magiciens infâmes, sorcières et empoisonneurs: des ensorcelez et demoniaques et de la guérison d'iceux: item de la punition que méritent les magiciens, les empoisonneurs et les sorcières, dos tomos. París: A. Delahaye et Lecrosnier, 1885.

Williams, Raymond. Culture and Society, 1780-1950. Harmondsworth: Penguin, 1961.

Wind, Edgar. Mystères païens de la Renaissance. París: Gallimard, 1992.

Worrell, William H. «The Demon of Noonday and Some Related Ideas». Journal of the American Oriental Society 88 (1918): 160-166.

Yates, Frances A. The Occult Philosophy in the Elizabethan Age. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1979.

Yerushalmi, Yosef Hayim. From Spanish Court to Italian Ghetto. Isaac Cardoso: A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics. Nueva York: Columbia University Press, 1971.

Zilboorg, Gregory. A History of Medical Psychology. Nueva York: Norton, 1941.

AGRADECIMIENTOS

Los ensayos que presento son el resultado de un viaje al pasado; fue realizado por un antropólogo mediante el apoyo de historiadores. La expedición al Siglo de Oro fue llevada a cabo gracias a una beca otorgada por la Fundación Rockefeller y el Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, en la ciudad de México. La colaboración en el Programa de Historia Cultural, encaminado a explorar la «gramática de la memoria», fue para mí muy estimulante y fructífera. De gran importancia ha sido la ayuda del historiador Manuel Pérez Regordán, profundo conocedor de la vida y la evolución de Arcos de la Frontera, quien amablemente me ayudó a conocer su ciudad, me hizo revivir tiempos idos y me proporcionó información valiosa y desconocida. Este libro fue realizado en el marco de mi trabajo en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, el centro de estudios donde laboro desde 1971, y que me ha dado toda la libertad y los estímulos necesarios para navegar por los temas que han atraído mi atención.

Mis ayudantes de investigación, apoyados por el Sistema Nacional de Investigadores, constituyeron un apoyo imprescindible a mi trabajo; Germán Franco se encargó de la transcripción y edición de varios textos de los médicos Andrés Velásquez, Pedro de Mercado, Alonso López de Hinojosos, Agustín Farfán y Juan de Barrios; Francisco Barrenechea tuvo a su cuidado la revisión y traducción de las numerosas referencias clásicas, en su mayoría latinas, que aparecen en los textos de estos médicos. Colaboraron, además, con valiosos comentarios y sugerencias. El Libro de la melancolía de Andrés Velásquez se publicó completo por primera vez desde su edición original de 1585 en mi libro El Siglo de Oro de la melancolía; en ese libro, que es un precedente del que tiene el lector en sus manos, también se publicaron fragmentos de las obras de los otros médicos citados. En la ardua tarea de recopilar información también me ayudaron Doris Bieñko, Xochiquetzal Marsilli y Liliana Aguirre. Terminé de pulir este libro en Barcelona gracias a que fui acogido como profesor en la Facultad de Humanidades de la Universitat Pompeu Fabra, invitado por la doctora Dolors Folch. Debo agradecer la hospitalidad de mis amigos Josep Alujas, Jordi Borja y Manuel Vázquez Montalbán, que hicieron muy agradable mi estancia en Barcelona.

Las conversaciones con Simón Brailowsky, notable neurofisiólogo, fueron un gran estímulo en mis reflexiones. Desgraciadamente, antes de que este libro viera la luz, Brailowsky tuvo un fin trágico que aumentó la melancolía de sus amigos. La amistad de otro extraordinario médico, Arnoldo Kraus, ha sido un estímulo constante en estos viajes por los territorios antiguos del dolor y del sufrimiento. Las observaciones de Christopher Follett, mi traductor al inglés, han permitido enriquecer el texto. La ayuda de la traductora al italiano, Maria Cristina Secci, ha sido invaluable. El psiquiatra Héctor Pérez-Rincón, con sus incitantes textos y consejos, me orientó en el estudio de la historia de las enfermedades mentales. El poeta norteamericano Sam Abrams, profundo conocedor de la literatura española, ha sido el médico de cabecera que ha cuidado mis pasos por terrenos difíciles. Durante esta expedición al pasado, mis amigos Christopher Domínguez y José Ramón Enríquez también vigilaron, por decirlo así, mi salud literaria y espiritual. A todos ellos les agradezco enormemente lo que han hecho por mí.

* Magra inmortalidad negra y dorada, / consoladora horriblemente laureada, / que de la muerte haces un seno materno. / ¡Bella mentira y piadosa excusa! / ¡Quién no conoce y quién no los rehúsa, / este cráneo vacío y este reír eterno!

Introducción

1. G. L. Klerman, «Is this the Age of Melancholy?»; Olle Hagnel et al., «Are we entering an age of melancholy?»; Anthony J. Marsella et al., «Cross-Cultural Studies of Depressive Disorders: An Overview».

2. Jean Starobinski, Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900, p. 38.

3. Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, Saturne et la Mélancolie, publicada originalmente en inglés en 1964; Jean Starobinski, Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900; Hubertus Tellenbach, La mélancolie, publicada en alemán en 1961; Stanley W. Jackson, Melancholia and Depression. From Hipocratic Times to Modern Times; Wolf Lepenies, Melancholy and Society; Julia Kristeva, Soleil noir. Dépression et mélancolie; M. A. Screech, Montaigne and Melancholy.

4. Hay que citar tres libros que tratan el tema de la melancolía en el Siglo de Oro en España: Christine Orobitg, L'humeur noire. Mélancolie, écriture et pensée en Espagne au XVIe et au XVIIe siècle; Teresa Scott Soufas, Melancholy and the Secular Mind in Spanish Golden Age Literature; y el libro más general pero interesante de Guillermo Díaz-Plaja, Tratado de las melancolías españolas. Quiero mencionar cinco estudios, aparecidos después de la primera edición de este libro, y que son importantes: Belén Atienza, El loco en el espejo: Locura y melancolía en la España de Lope de Vega; José María Ferri Coll, Los tumultos del alma: De la expresión melancólica en la poesía española del Siglo de Oro; Felice Gambin, Azabache. Il dibattito sulla malinconia nella Spagna dei Secoli d'Oro; José Luis Peset, Las melancolías de Sancho: Humores y pasiones entre Huarte y Pinel; Fernando Rodríguez de la Flor, Era melancólica: Figuras del imaginario barroco.

5. A Treatise of Melancholy de Timothy Bright fue publicado en Londres por el editor hugonote Thomas Vautrollier en 1586. Véase la edición moderna traducida al francés y presentada por Eliane Cuvelier.

6. Véase la polémica desencadenada por el físico Alan Sokal, que él mismo junto con Jean Bricmont expone en su libro Impostures intellectuelles.

7. Matthew Arnold veía así la cultura: «Culture, disinterestedly seeking in its aim at perfection to see things as they really are, shows us how worthy and divine a thing is the religious side in man, though it is not the whole of man» (p. xxxvii); y concluye: «culture is the most resolute enemy of anarchy, because of the great hopes and designs for the State which culture teaches us to nourish» (p. 197), Culture & Anarchy [1869].

8. Raymond Williams, Culture and Society, 1780-1950.

9. Edward W. Said, Culture and Imperialism.

10. Véase al respecto la antología de textos preparada por Arthur Kleinman y Bryan Good, Culture and Depression.

11. G. S. Brown y T. Harris, The Social Origins of Depression: A Study of Psychiatric Disorder in Women, p. 235.

12. Gananath Obeyesekere, «Depression, Buddhism, and the Work of Culture in Sri Lanka», p. 134.

13. Una de las definiciones más influyentes es la del Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (cuarta edición), de la American Psychiatric Association. Para señalar una distancia con respecto a las definiciones meramente psiquiátricas y destacar mi interés en los vínculos entre la cultura y las enfermedades del espíritu he usado el antiguo término alma en el subtítulo de este libro; uso la palabra para aludir a la mente, la conciencia o el yo, sin que ello implique una intención religiosa o metafísica.

14. Ludwig Binswanger considera a la Schwermut como un amplio concepto que engloba tanto la forma clínica de la enfermedad melancólica como su forma llamada existencial (como forma del Dasein). Véase Mélancolie et manie. Études phénoménologiques, pp. 16 y 38. Los editores de Gallimard, después de rechazar dos veces el manuscrito de Melancholia, le cambiaron el nombre y suprimieron varios pasajes (Annie Cohen-Solal, Sartre, 1905-1980, pp. 162-167).

15. Un recorrido por las formas literarias modernas de la melancolía se puede encontrar en el bello e intenso libro de Alberto Ruy Sánchez Con la literatura en el cuerpo. Historias de literatura y melancolía. Un buen panorama histórico global, presentado desde una perspectiva moderna, se halla en László F. Földényi, Melancolía. Otra visión general, muy compacta, se encuentra en Carlos Gurméndez, La melancolía. A raíz de una magna exposición sobre la melancolía en el Grand Palais de París en 2005 Jean Clair publicó una compilación de textos y un catálogo: Mélancolie: génie et folie en Occident. Ese mismo año se publicaron varios libros para acompañar la exposición: Maxime Préaud, Mélancolies: livre d'images; Helène Prigent, Mélancolie: les métamorphoses de la dépression; Ives Hersant, Mélancolies: de l'Antiquité au XXe siècle.

16. La jaula de la melancolía. Me interesa también el tema porque soy hijo de exilados catalanes, y por tanto estoy teñido de añoranzas indefinibles. Por cierto, dato curioso, el historiador valenciano Gaspar Escolano (1560-1619) hablaba de la «saturnina melancolía» de los catalanes (Décadas de la historia de Valencia, 4:23:436). Véanse las interesantes reflexiones de Ángel G. Loureiro (en «España maníaca») sobre las repercusiones modernas del tema de la melancolía. Véase también, de Christine Orobitg, «La typologie des nations et l'espagnol mélancolique: notes pour l'interpretation d'un cliché». La pregunta que hago más adelante, sobre dónde se ocultan las melancolías en la España moderna, ha sido contestada explícitamente por Santiago Morales Rivera en su libro Anatomía del desencanto. Humor, ficción y melancolía en España, 1976-1998.

I. LOS MITOS DE LA MELANCOLÍA

1. Este relato lo publiqué en una versión distinta en «Ludonomicon: el poder burlado». T. S. Kuhn dedica un interesante apartado de su libro La estructura de las revoluciones

científicas al problema de la traducción (Posdata, 5).

2. Ludwig von Bertalanffy, General System Theory.

3. Niklas Luhmann, Love as Passion, p. 10.

4. Luhmann solo menciona de paso el hecho de que la pasión amorosa era considerada en la Edad Media como una enfermedad, en contraste con la sexualidad, que era vista como un comportamiento físico normal (ibid., 52).

5. Michel Foucault, Histoire de la folie à l'âge classique, p. 282. Toda la interpretación de Foucault sobre la melancolía y la manía, a las que dedica un apartado, está viciada por una incomprensión del sistema humoral y una falta de información sobre los textos de la época.

6. Julia Kristeva, Soleil noir. Dépression et mélancolie, pp. 32-33.

7. Ibid., p. 35. La idea de que el antiguo tratamiento de la melancolía es similar a la catarsis psicoanalítica ya había sido expuesta por Jean Starobinski, Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900, p. 44.

8. Jean-Didier Vincent, Biología de las pasiones, p. 29.

9. Sigmund Freud, «Manuscrito G» (c. 1895). El texto clásico freudiano sobre el tema es «Duelo y melancolía». Otro tratamiento importante del tema puede verse en «Una neurosis demoniaca en el siglo XVII»; véase un comentario a este ensayo más adelante, en la nota 32. A partir de las tesis de Freud, el psicoanalista Pierre Fédida («Le cannibale mélancolique») ha desarrollado una curiosa teoría según la cual el medio más seguro para protegernos de la pérdida del objeto amado es destruirlo: devorarlo para identificarse con él de manera absoluta. Según Fédida el canibalismo es la expresión mítica de un duelo melancólico; el mito narraría la manera en que se cumple el incesto alimentario con el objeto de amor (en el niño lactante).

10. Jerome Kagan, Galen's Prophecy. Temperament in Human Nature, p. 8.

11. Simón Brailowsky, Las sustancias de los sueños. Neuropsicofarmacología, pp. 61-95, 192-196. Sobre las reverberaciones modernas del tema de la melancolía, véase el ensayo de Héctor Pérez-Rincón «Reflexiones melancólicas (un paseo bibliográfico)».

12. El extracto de hypericum perforatum se ha extendido enormemente; solo en Alemania lo consumen más de 20 millones de personas, y en 1993 ocupó en ese país el séptimo lugar en la lista de los fármacos más populares, con 2,7 millones de recetas. No tengo noticia de que en la Antigüedad o en la Edad Media se haya utilizado como antidepresivo; Dioscórides lo aconsejaba en el tratamiento de enfermedades renales y pulmonares. Véase Gerardo Heinze y Martha Ontiveros, «La fitofarmacología como tratamiento alterno en psiquiatría», pp. 35 ss.

13. La idea de melancolía como expresión general del sufrimiento es usada por Arnoldo Kraus en su excelente ensayo «Suffering. A Vital Experience».

14. Stanley W. Jackson, Melancholia and Depression. From Hippocratic Times to Modern Times.

15. Véase el fascinante libro de Samuel H. Barondes, Mood Genes: Hunting for Origins of Mania and Depression, donde gracias a un estudio de enfermos mentales en Costa Rica expone la posibilidad de que en el cromosoma 18 se encuentre un grupo de genes responsables del síndrome maníaco-depresivo.

16. Richard Dawkins, The Selfish Gene, cap. 11.

17. Ibid., pp. 192-193.

18. El salvaje en el espejo y El salvaje artificial.

19. Walter Burkert, Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions.

20. Daniel C. Dennett, «Appraising Grace. What evolutionary good is God?», p. 41.

21. Daniel Dennett desarrolla esta idea de Dawkins en su libro Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life, p. 362.

22. Stephen Jay Gould, «Caring Groups and Selfish Genes». Es posible que una afirmación tan tajante deba matizarse, como hacen Elliot Sober y David Sloan Wilson en Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior; ellos sostienen que la evolución ocurre en diversos niveles de causación, de manera que podemos hallar procesos de selección natural en los genes, en los individuos y en los grupos. Habría que establecer, sin embargo, cuál de los niveles es el más frecuente.

23. Stephen Jay Gould, «Evolution: the Pleasures of Pluralism».

24. Stephen Jay Gould, «Darwinian Fundamentalism». Como ejemplo de una vehemente y desmedida aplicación de los principios de la «memética» a la cultura, véase el libro de Susan Blackmore The Meme Machine.

25. Hans Blumenberg, Work on Myth, pp. 159 ss., 164 ss.

26. John R. Searle, «Minds, Brains and Programs».

27. Véase una discusión extensa de este tema en Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, Saturne et la Mélancolie, pp. 91 ss.

28. Los traductores judíos helenizados, los Setenta, establecieron una relación entre el término yasud (lo que devasta) y la palabra sedim (señores), e interpretaron esta última como demonios; Pierre de Labriolle («Le "démon de midi"») explica que los dos términos tienen en común la raíz sud (ser poderoso). Esta asociación pudo surgir de la tradición popular que ligaba diversas calamidades al mediodía. En árabe, por ejemplo, samum hace referencia al calor del mediodía, al súbito viento caliente que sopla durante el día (y a veces de noche), y a la canícula de los días calurosos de verano; también hace referencia a vientos fríos y al frío del invierno. Estos azotes podrían haber sido asociados a demonios del desierto; se cita una creencia popular en Abisinia y Arabia sobre el demonio del mediodía, Ganena Qatr (William H. Worrell, «The Demon of Noonday and Some Related Ideas»). Hay un muy interesante ensayo de Aldous Huxley sobre la acedia, de 1923 («Accidie»). Para Huxley el antiguo demonio meridiano, la acedia descrita por Chaucer en el Parson's Tale, la melancolía de Robert Burton, el spleen de Matthew Green y el ennui de Charles Baudelaire forman una sola cadena. Explica su sobrevivencia hasta el siglo XX

por el fracaso de la Revolución Francesa, la miseria provocada por la industria moderna, el crecimiento de ciudades monstruosas y la gran catástrofe de la guerra de 1914.

29. Enarrationes in psalmos, citado por Rudolph Arbesmann, «The “daemonium meridianum” and Greek and Latin Patristic Exegesis», pp. 20-23.

30. Sancti Hieronymi prebyteri tractatus sive homiliae in psalmos quattuordectum, citado por Rudolph Arbesmann, ibid., pp. 25-26.

31. Orígenes (c. 184-c. 253) menciona la relación en un fragmento: «Se pretende que el demonio del mediodía es el de la acedia» (Sel. in psalmos, Ps. XC, Patrol. gr., 12, 1551, citado por Pierre de Labriolle en «Le “démon de midi”», p. 50).

32. Comento con mayor detenimiento la historia de la acedia en el ensayo «Melancolía y cristianismo: sobre la tristeza de don Quijote», en este mismo libro. En el otro ensayo, «El Siglo de Oro de la melancolía», explico la estrecha relación entre la melancolía y el demonio, que fue un lugar común de la teología y la medicina renacentistas. El príncipe de las tinieblas solía aprovecharse de la oscuridad que reinaba en las mentes invadidas por el humor negro para influir en el comportamiento de los hombres. No debe extrañarnos el caso estudiado por Freud de un pintor bávaro del siglo XVII que, atormentado por la melancolía, hizo un pacto con el demonio para aliviar su inmensa tristeza («Una neurosis demoniaca en el siglo XVII»). El demonio se aprovechó de la condición melancólica del artista, Haitzmann, para apropiarse de su alma. Este caso parece referirse a un hombre, profundamente perturbado por la muerte de su padre, que llega a sufrir visiones, convulsiones, dolores y parálisis. Es importante señalar que la demencia de Haitzmann adopta la forma cultural establecida en su época, que veía un vínculo entre la melancolía y el demonio. Freud no se preocupa por buscar estas conexiones culturales; su interpretación señala que la depresión melancólica por la muerte del padre llevó al pintor a hallar en el diablo a un sustituto de la figura paterna perdida. En una nota Freud sugiere una generalización: «Si nos decidimos a aplicar a la historia de la civilización la idea del diablo como sustituto del padre, veremos también a una luz muy distinta los procesos incoados en la Edad Media por hechicería» (p. 2685, n. 1618). ¿Podríamos reconocer una neurosis en las brujas y los brujos que eran perseguidos, y que pagaron con el martirio, e incluso con la muerte en la hoguera, la sustitución inconsciente del padre por el demonio? Esta interpretación no me parece muy útil, pero es reveladora de la forma moderna de retomar el canon de la melancolía.

33. Ernest Gellner, «Origins of Society», p. 31.

34. Bert Hölldobler y Edmund O. Wilson, The Ants, p. 227.

35. En estos casos la señal química es un espacio activo definido por la relación entre la cantidad de feromona emitida y el umbral de concentración a partir del cual el animal receptor responde. A diferencia de las formas vocales y visuales, la comunicación mediante feromonas tiene la desventaja de que la emisión se desvanece lentamente, lo que dificulta la sucesión y sustitución de señales; esta propiedad, en cambio, puede ser usada ventajosamente para crear mensajes compuestos o secuencias de señales mediante concentraciones graduadas de la misma sustancia o mezclas de diferentes secreciones. Ibid., p. 246.

36. Ibid., p. 252.

37. Bernard Fontenelle, De l'origine des fables [1724] y Friedrich Max Müller, Comparative Mythology [1856].

38. Mary F. Wack, Lovesickness in the Middle Ages. The «Viaticum» and Its Commentaries, pp. 32-34.

39. Ibid., p. 40.

40. Citado por M. Ullman, Islamic Medicine, pp. 7279. Comentado por Donald A. Beecher y Massimo Ciavollela en la introducción a su excelente edición crítica y traducción del libro de Jacques Ferrand De la maladie d'amour ou melancholie erotique de 1623 (A Treatise on Lovesickness), pp. 64-65. Comentado también por Stanley W. Jackson, Melancholia and Depression. From Hipocratic Times to Modern Times, p. 57. La versión de Constantino el Africano es ligeramente distinta. El primer tipo de melancolía es vinculado a los frenéticos; su variante sin fiebre es llamada leonina, debido a que los enfermos son fuertes como leones. El segundo tipo, la melancolía de todo el cuerpo, dice Constantino que produce enfermos malos, astutos, audaces y arrogantes. El tercer tipo, hipocondríaco, es muy dañino y genera tristeza del corazón, miedo, temor a la muerte y sospechas infundadas (versión bilingüe latino-italiana de M. T. Malato y V. de Martini, Della melancolia, cap. 4, pp. 100-105).

41. Haly Abbas (Albohazen o Alí ibn al-Abbas), «De malincolia et canina et amore causisque eorum et signis», tratado 9 del capítulo 7 del al-Kitab al-maliki, en Liber totius medicinae, Lugduni: J. Myt, 1523, citado en la edición crítica de Jacques Ferrand, A Treatise on Lovesickness, p. 63. Un ejemplo de la enorme influencia de la medicina musulmana en la cultura europea podría ser el muy probable origen árabe de la palabra portuguesa saudade, que ha sido vista como uno de los pilares de la identidad lusitana. Me parece probable que médicos judíos de Portugal hayan usado con frecuencia términos árabes para referirse a enfermedades que producen tristeza: saudá, por ejemplo, se refería a una dolencia del corazón que se revela en tristeza amarga y melancolía. Un médico árabe contemporáneo de Rhazes, Najab ud din Unhammad, definió una enfermedad provocada por el exceso de amor por la filosofía y el derecho como murrae saudá, y otro delirio febril era saudá a tabee (Gregory Zilboorg, A History of Medical Psychology, pp. 123-124). Ciertamente, el origen de saudade en la voz latina solitates no es muy lógico; etimológicamente, se puede explicar la pérdida de la l intervocálica, la reducción de consonantes medias que pasan de fuertes (t) a blandas (d) y la tendencia del portugués a formar diptongos decrecientes (ou→oi). Pero es raro el proceso inverso: que oi produzca ou (según Carolina Michëlis de Vasconcellos, A Saudade Portuguesa. Divagações Filológicas e Literar-Históricas em Volta de Inês de Castro e do cantar Velho «Saudade Minha – ¿Quando te veria?», pp. 55-69). El origen árabe de la palabra saudade ha sido propuesto por João Ribeiro, Curiosidades verbais, p. 201, y por Karl Vossler, La poesía de la soledad en España. La raíz árabe swd es usada en palabras que se refieren a la bilis negra, la tristeza y la melancolía.

42. Ibid., p. 63.

43. E. Ruth Harvey, The Inward Wits. Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance, p. 20.

44. Rhazes (Abú Bakr Muhammad ibn Zakariyá al-Razi), Liber ad Almansorem decem tractatus continens (Kitab alMansuri).

45. Jacques Ferrand, A Treatise on Lovesickness, pp. 62 y 128.

46. Como han explicado Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl en su estudio clásico sobre la melancolía. Uso la edición francesa de 1989 revisada por Klibansky, Saturne et la Mélancolie, p. 150.

47. Véase el Canon de medicina, libro I, fen 1, tesis 4, en Oskar Cameron Gruner, A Treatise on the Canon of Medicine of Avicenna. Incorporating a Translation of the First Book, pp. 84-87. Véase también, de Nancy G. Siraisi, Avicenna in Rennaisance Italy. The Canon and Medical teaching in Italian Universities after 1500.

48. Arnau de Vilanova, Practica medicinae, libro I, cap. 26, citado por J. B. Ullersperger, La historia de la psicología y de la psiquiatría en España, p. 52. Sobre el contexto histórico en el que trabajó este médico catalán, véase Antoni Cardoner i Planas, Història de la medicina a la corona d'Aragó (1162-1479).

49. Ibid., loc. cit.

50. Mary F. Wack, Lovesickness in the Middle Ages. The «Viaticum» and Its Commentaries, p. 151. Véase también Danielle Jacquart y Claude Thomasset, «L'amour "héroïque" à travers le traité d'Arnaud de Villeneuve». Sobre el tema tratado por Cervantes, véase Yvonne David-Peyre, «Deux exemples du mal d'amour dit "héroïque" chez Cervantès. Du langage médical a la transcription rhétorique».

51. Ibid., p. 63.

52. Jean Fernel, Consiliorum medicinalium liber, París, 1582, editados por Julián Palmario. Consilio 45, traducido por Pedro Laín Entralgo en La historia clínica. Historia y teoría del relato patográfico, pp. 92-93. El doctor Velásquez también cita en un par de ocasiones al lusitano Pedro Váez, que pertenecía a una ilustre familia de médicos, y que estudió medicina en Salamanca y practicó en Ávila y Barcelona; hay una parte dedicada a la melancolía en su obra Petri Vaezi, excellentissimi principis ducis Machedae et pro regis Cathaloniae medici. En España y Portugal se solía llamar merarchia a la melancolía hipocondríaca, como puede verse por ejemplo en el libro de Alonso López de Hinojosos, Suma y recopilación de cirugía, con un arte para sangrar muy útil y provechosa, en el capítulo LVIII dedicado a la «merarchia y tristeças»; el témino proviene del árabe marâqq, que quiere decir vientre o hipocondrio. Amato Lusitano dedica la cura 54 de la cuarta centuria a la «melancolía flatulosa, hipocondríaca o precordial, que los árabes llaman myrachial» (Centúrias de curas medicinais, III:98-103. Sobre este tema véase el estudio de Germán Franco Toriz «Una singular aportación indiana al tema de la melancolía: la cura de la "merarquía" por cauterios». Sobre el uso del término «melarchía» en Góngora, véase más adelante la nota 222 de la p. 218.

53. Luciano Bonuzzi, «Il contributo dei ricercatori padovani allo studio della "melancholia" nel '500».

54. Giovanni da Monte, «De melancholia et appetentia canina», consilium 26, en Consultationes medicae, Bononiae, 1586, traducido por Pedro Laín Entralgo en La historia clínica. Historia y teoría del relato patográfico, pp. 89-90.

55. Jean Starobinski, Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900, p. 44.

56. Luciano Bonuzzi, «Il contributo dei ricercatori padovani allo studio della “melancholia” nel ’500», p. 36.

57. Pedro Laín Entralgo, La historia clínica. Historia y teoría del relato patográfico, pp. 82-86.

58. Jean Starobinski, Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900, p. 44.

II. EL SIGLO DE ORO DE LA MELANCOLÍA

1. Juan Huarte de San Juan, Examen de ingenios para las ciencias, V:325.

2. Andrés Velásquez, Libro de la melancolía, p. 294. Todas las referencias envían a la edición de este libro publicada en Roger Bartra, El siglo de Oro de la melancolía.

3. Ibid., p. 286.

4. Huarte, Examen de ingenios, V:326.

5. Nemesio, De natura hominis, IV, citado por Jackie Pigeaud, «De la mélancolie et de quelques autres maladies dans les Etymologies IV d’Isidore de Seville», p. 93. El tema de la phantasia es enormemente complejo y muy significativo; ha sido tratado en forma brillante, desde diferentes perspectivas, en la tercera parte del libro de Giorgio Agamben Stanze. La parole e il fantasma nella cultura occidentale, y en la primera parte de Eros and Magic in the Renaissance, de Ioan P. Couliano.

6. Velásquez, Libro de la melancolía, p. 275.

7. Ibid., p. 297. Francisco Vallés comparaba la actividad cerebral morbosa con un estercolero: «pues así como no hay estercolero que siempre exhale fetidez, sino solo al ser agitado y removido, con mayor razón –puesto que las causas de la enfermedad se agitan en ciertas épocas, con un cierto orden o de un modo errático– es necesario que los melancólicos se entristezcan al ser invadida la sede del alma por vapores negros, y que de vez en cuando, al cesar la copiosa ahumadura y mitigarse el movimiento del jugo negro, queden libres de la tristeza». Citado por Vicente Peset Llorca, «La psiquiatría de un médico humanista (Francisco Vallés, 1524-1592)», 3.ª parte, p. 63.

8. Ibid., pp. 289 y 291.

9. Ibid., pp. 289-291. Velásquez no solo sostiene que los nervios son «algo duros y sólidos», sino que demuestra mediante una prueba experimental que los espíritus no fluyen por ellos: al obstruirse el funcionamiento del cerebro de inmediato se pierde el sentido y el movimiento, cosa que no ocurriría si fuesen fluidos los que se transmitiesen, pues animarían el cuerpo durante un tiempo, hasta que se consumiesen.

10. Véase Stanley W. Jackson, Melancholia and Depression, pp. 123, 129, 283. Isaac Newton había publicado en sus Principia (1713) sus ideas al respecto, desarrolladas originalmente en 1675: «animal bodies move at the command of the will, namely, by the vibrations of this spirit, mutually propagated along the solid filaments of the nerves»; citado por Stanley W. Jackson, ibid., p. 122.

11. Huarte, Examen de ingenios, VII:367 ss.

12. Ibid., VII:372.

13. Velásquez, Libro de la melancolía, p. 318.

14. Ibid., pp. 319-320.

15. Huarte, Examen de ingenios, VII:368-369.

16. Véase una síntesis del problema en la perspectiva actual (Simone Clapier-Valladon, «L'homme et le rire», p. 250): «La risa –y ello es tal vez el problema mayor– es a la vez emoción y pensamiento. Así pues, plantea desde el punto de vista filosófico y psicológico el problema de las interacciones entre afectividad e inteligencia y, desde el punto de vista fisiológico, el problema de las relaciones entre el paleocéfalo –las partes del cerebro filogenéticamente más antiguas, que rigen las emociones– y el neocéfalo –el cerebro de las manifestaciones intelectuales–.» Otro estudio que destaca la importancia de las funciones sociales de la risa es el de Robert R. Provine, Laughter: A Scientific Investigation.

17. En el capítulo II, «El Siglo de Oro de la melancolía».

18. Loc. cit.

19. No solo Huarte sostenía esta idea, que al parecer estaba muy extendida. Por ejemplo, Alfonso de Santa Cruz, médico de Felipe II y catedrático en Valladolid, estaba convencido de que los melancólicos podían hablar latín sin haberlo aprendido antes, como dice en un libro que escribió en la misma época en que Velásquez publicó el suyo (Dignotio et cura afectuum melancholicorum, diálogo I, que fue publicado en 1622 por su hijo, también médico).

20. Velásquez, Libro de la melancolía, p. 354.

21. Según la tradición galénica los temperamentos eran cuatro: calor, frío, humedad y sequedad, pero aquí Velásquez hace referencia solamente a los dos primeros.

22. El doctor Francisco Vallés distinguía entre las lesiones en los sentidos internos y los síntomas de la demencia; fatuitas, amentia y oblivio son clasificadas como «sensum internorum laesiones qui non sunt insanie»; en otro rubro diferente son clasificadas como «dementia, aut insania, vel delirium» las siguientes enfermedades: phrenitis, lethargus, melancholia, mania y paraphrenitis. Véase Vicente Peset Llorca, «La psiquiatría de un médico humanista (Francisco Vallés, 1524-1592)», 3.ª parte, p. 63.

23. Jackie Pigeaud, «De la mélancolie et de quelques autres maladies dans les Étymologies IV d'Isidore de Seville», pp. 94-95.

24. Etimologías, IV, 7, 9, citado por J. Pigeaud, ibid., pp. 92, 95-98.

25. Velásquez, Libro de la melancolía, p. 349.

26. Ibid., p. 345.

27. Velásquez, Libro de la melancolía, p. 329.

28. Ibid., p. 307.

29. Huarte, Examen de ingenios, VI:358, cap. IX de la edición de 1594.

30. Véase José Antonio Maravall, Estado moderno y mentalidad social.

31. Un «bucle extraño» lo llamaría Douglas R. Hofstadter, Gödel, Escher, Bach. An Eternal Golden Braid.

32. G. Jahoda, Psychology and Anthropology. A Psychological Perspective, p. 182.

33. Alfonso de Santa Cruz, Dignotio et cura afectuum melancholicorum. Sobre las tensiones en torno al sistema galénico, véase Francisco Barrenechea, «Modelos para romper: Velásquez y la crítica de la autoridad en la medicina del Siglo de Oro».

34. El texto sobre las enfermedades crónicas fue publicado por primera vez en 1529 en Basilea (impreso por Heinrich Petri). El libro sobre las enfermedades agudas fue impreso en París en 1533 por Simon de Colines.

35. Caelius Aurelianus, Tardarum passionum I:6:180182, edición del texto latino y traducción al inglés de I. E. Drabkin en On Acute Diseases and On Cronic Diseases.

36. Sor Juana Inés de la Cruz, El sueño. Véase un comentario al respecto en Héctor Pérez-Rincón, «Del leteo al beleño. Un hipnótico mitológico y uno natural en dos fragmentos poéticos del Siglo de Oro».

37. Octavio Paz, Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe, pp. 505-506.

38. Frances A. Yates, The Occult Philosophy in the Elizabethan Age, cap. 6.

39. Jorge Alcázar, «La figura emblemática de la melancolía en El sueño de Sor Juana». Aunque hay imágenes de negrura melancólica, sor Juana también se refiere al humor sanguíneo, cuando habla del «hervor» en la fusión de lo «húmedo» y lo «ardiente».

40. Elías Trabulse, «El hermetismo y Sor Juana Inés de la Cruz».

41. Libro de la melancholia, en el qual se trata de la naturaleza desta enfermedad, assi llamada Melancholia, y de sus causas y simptomas. Y si el rustico puede hablar Latin, ò philosophar, estando phrenetico ò maniaco, sin primero lo aver aprendido. Todas las referencias envían a la edición crítica del Libro de la melancolía publicada en mi libro El Siglo de Oro de la melancolía. El texto de este capítulo es una versión ampliada del que apareció en el libro citado.

42. Examen de ingenios para las ciencias, edición crítica de Guillermo Serés. Véanse el documentado estudio de Gabriel A. Pérouse L'Examen de Esprits du Docteur Juan Huarte de San Juan. Sa diffusion et son influence en France aux XVIe et XVIIe siècles y el ya envejecido ensayo de Arturo Farinelli Dos excéntricos: Cristóbal de Villalón - El Dr. Juan Huarte. Este último se refiere despectivamente al doctor Velásquez por censurar los «altos conceptos» de Huarte sin advertir remedios para la melancolía, y lo califica de «juez muy parcial del Examen» (p. 70 y apuntes bibliográficos).

43. Una Junta de Preservación del Contagio vigilaba la aplicación de la cuarentena a los visitantes, que debían permanecer en el insalubre «cotarro», víctimas de la rapiña picaresca y con peligro de ser infectados por quienes huían de la peste procedentes de

poblaciones cercanas. Manuel Pérez Regordán, «El doctor don Andrés Velázquez y su libro de la melancolía», p. 2.

44. Versos dirigidos por el doctor Francisco López de Villalobos al almirante de Castilla. Algunas obras del Doctor Francisco López de Villalobos, p. 91. Isac es el famoso filósofo y médico conocido como Isaac Judaeus (Ishaq ibn Sulayman al-Israili, c. 855-955). Rabí Moisés es Moisés ben Maimón o Maimónides. Estos versos también son citados, en una versión diferente, por Otis H. Green, Spain and the Western Tradition, III:246. López de Villalobos, judío converso, nació en 1469; fue médico de Fernando el Católico, de Carlos V y de Felipe II. Guillermo Serés dice que es posible que este fuera el médico que enviara Carlos V al rey de Francia cuando este le solicitó un cirujano judío (véase la edición del Examen de ingenios de Huarte, p. 505, n. 28). En una carta de 1525 el almirante de Castilla le había advertido a Villalobos, al saber que se hallaba cerca de Córdoba, que se cuidase del terrible inquisidor Lucero, que había iniciado una persecución de judaizantes; el doctor le contesta: «Y si el Lucero en Judea / las doce tribus juzgare, / Lusitania nos ampare, / provincia de Galilea» (Cartas castellanas, ibid., XXI, p. 75). El doctor Villalobos estuvo preso ochenta días acusado de ser «mago conocedor de filtros y maleficios», «charlatán y hechicero», que por medio de pactos con los demonios engaña y gana voluntades; se le acusó de ser adivino y de que «era dueño de ligar y desligar y de hacer que las mujeres acudiesen de noche contra su voluntad» a su llamado (carta en latín a don Cosme de Toledo, obispo de Plasencia, 1510, Cartas latinas, ibid., pp. 241-248).

45. Yosef Hayim Yerushalmi, From Spanish Court to Italian Ghetto. Isaac Cardoso: A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics, p. 70.

46. Marcel Bataillon, «¿Melancolía renacentista o melancolía judía?».

47. Véase Donald W. Bleznick, «La teoría clásica de los humores en los tratados políticos del Siglo de Oro». Un ejemplo especialmente interesante es la aplicación de la concepción humoral a la Nueva España hecha por Juan de Cárdenas en sus Problemas y secretos maravillosos de las Indias de 1591. Vale la pena consultar también el tratado del médico catalán Hieronymo Merola, República original sacada del cuerpo humano (1587), donde expone la correspondencia entre el cuerpo humano y la república política. Un comentario interesante a esta obra pude verse en Augustin Redondo, «La métaphore du corps de la république à travers le traité du médecin Jerónimo Merola (1587)».

48. El propio Andrés Velásquez se refiere a estos escolios al libro noveno de Rhazes. Supongo que fueron escritos en latín y tal vez se publicaron en alguna edición del famoso libro de Rhazes (Abu Bakr Muhammad ibn Zakariya ar-Razi, nacido hacia 865 y muerto entre 923 y 932).

49. Véanse Esteban Torre, Averroes y la ciencia médica. La doctrina anatomofuncional del «Colliget»; Nancy G. Siraisi, Avicenna in Renaissance Italy. The Canon and Medical teaching in Italian Universities after 1500; Giuliano Tamani, Il «Canon medicinae» di Avicenna nella tradizione ebraica. Le miniature del manoscritto 2197 della Biblioteca Universitaria di Bologna; Elinor Lieber, «Galen in Hebrew: The Transmission of Galen's Works in the Medieval Islamic World»; Gotthard Strohmaier, «Galen in Arabic: Problems and Prospects».

50. En este ensayo se adopta una perspectiva etnológica para estudiar la melancolía como mito. Los llamados «hombres de vidrio», que sufrían una peculiar forma de melancolía, es uno de los más claros ejemplos de la evolución del mito, como ha demostrado

brillantemente Gill Speak en su ensayo «An odd kind of melancholy: reflections on the glass delusion in Europe (1440-1680)»; el mismo autor ha examinado un célebre personaje cervantino que sufre de esta peculiar forma de melancolía en «El licenciado Vidriera and the glass men of early modern Europe». Véase también Otis. H. Green, «El Licenciado Vidriera: Its Relation to the Viaje del Parnaso and the Examen de Ingenios of Huarte».

51. José Antonio Maravall, Estado moderno y mentalidad social, I:123-129.

52. Miguel Mancheño y Olivares, Apuntes para una historia de Arcos de la Frontera, pp. 261-262.

53. Ibid., pp. 288-290.

54. Ibid., p. 297.

55. Fernand Braudel, El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II, II:3:3:2:559.

56. Archivo Parroquial de Santa María, Libro de Bautismos, 5.° (1562-1578), foja 56v. Véase también José Antonio Delgado y Orellana, «Tres insólitos arcenses», p. 403. Este es uno de los pocos textos que hace referencia a Velásquez; otra mención puede verse en B. Piga Sánchez-Morate, «Sobre algunas ideas interesantes acerca de la melancolía morbus en la medicina española del siglo XVI», pequeño artículo poco interesante.

57. Ibid., p. 403.

58. Archivo Parroquial de Santa María, Libro de Bautismos, 5.° (1562-1578), foja 54v. Estos datos fueron obtenidos por Manuel Pérez Regordán, quien amablemente me proporcionó copia de ellos.

59. Archivo Parroquial de Santa María, Libro de Bautismos, 6.° (1578-1591), fojas 327v, 389v, 436; Libro 7.° (1591-1603), fojas 66, 111, 152v, 235, 306, 368.

60. Archivo de Protocolos Notariales (Archivo Histórico Provincial de Cádiz). Acta localizada y copiada por Manuel Pérez Regordán. La referencia a los ojos claros indica que está sana de la vista, que no tiene cataratas o algún defecto en los ojos. La firma autógrafa del doctor usa la s en su apellido, mientras que el escribano lo hace con z.

61. Hugh Thomas, La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870, p. 800.

62. Ibid., p. 118.

63. Libro de la melancolía, p. 267.

64. Ibid., p. 313.

65. Ibid., p. 352. Francisco Vallés, en De sacra philosophia, había establecido tajantemente: «Melancholia non fit sine melancholico succo, genito aut in ipso cerebro, si est affectus proprius; aut alibi si est per consensum» (la melancolía no se da sin el jugo melancólico, ya sea engendrado en el mismo cerebro si la afección es local, o en otra parte si es de todo el cuerpo); citado por J. B. Ullersperger, La historia de la psicología y de la psiquiatría en España, p. 85. El libro de Vallés fue expurgado por la Inquisición y volvió a

publicarse con correcciones en 1613. Pero en 1618 la Inquisición exigió nuevas correcciones, que al parecer nunca fueron incorporadas. En 1900 este libro aún figuraba en el índice de obras prohibidas. La obra de Vallés disgustó a la Iglesia por sus matices de escepticismo (Otis H. Green, Spain and the Western Tradition. The Castilian Mind in Literature from El Cid to Calderón, III:305). Véase también el estudio, informativo pero ya envejecido, de Eusebio Ortega y Benjamín Marcos, Francisco Vallés (El Divino).

66. Véase Luis García Ballester, Los moriscos y la medicina. Un capítulo de la medicina y la ciencia marginadas en la España del siglo XVI, pp. 21-22; y J. B. Ullersperger, La historia de la psicología y de la psiquiatría en España, pp. 63-64.

67. Libro de la melancolía, p. 327.

68. Un interesante panorama del trasfondo histórico de las tensiones religiosas en España puede verse en Norman Roth, Jews, Visigoths, and Muslims in Medieval Spain. Cooperation and Conflict.

69. Todavía existe hoy una calle en Arcos llamada de los Gomeles, como huella de la existencia del barrio de ese nombre. Véase Manuel Pérez Regordán, Historias y leyendas de Arcos, tomo I, p. 46.

70. Archivo Inquisitorial de Cuenca, leg. 245, núm. 3270 A, citado por Louis Cardaillac, Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1542-1640), pp. 26 y 31.

71. Es interesante señalar que Jean Bodin (Les six livres de la république, París, 1583), para ilustrar su teoría de que la geografía y el clima influyen decisivamente en el carácter de los hombres, afirmó que los pueblos mediterráneos tenían más tendencias a la locura que otros; según Bodin esto explicaba el hecho de que la ciudad de Granada tuviera tantos hospitales dedicados exclusivamente a acoger a enfermos mentales. Citado por H. C. Erik Midelfort, A History of Madness in Sixteenth-Century Germany, p. 41, quien destaca que el hecho se relaciona más bien con la gran tradición medieval árabemusulmana de cuidar a los enfermos mentales en hospitales especiales.

72. Véase el importante libro de Teresa Scott Soufas, Melancholy and the Secular Mind in Spanish Golden Age Literature. Sobre la melancolía en España, aunque para una época posterior, véanse los siguientes libros: Folke Nordström, Goya, Saturn, and Melancholy; y María Bolaños, Pasajes de la melancolía. Arte y bilis negra a comienzos del siglo XX. Un panorama general, aunque un poco desmañado, puede hallarse en Guillermo Díaz-Plaja, Tratado de las melancolías españolas.

73. Tirso de Molina, El melancólico [1611].

74. Esta era la opinión de, por ejemplo, Juan Eugenio Hartzenbusch, conocido dramaturgo y editor de la obras de Tirso de Molina en el siglo XIX. Walter Benjamin observó, en su estudio sobre el Trauerspiel, que el «príncipe es el paradigma del hombre melancólico» (The Origin of German Tragic Drama, p. 142). Este paradigma se puede ejemplificar muy bien con el Segismundo de La vida es sueño de Calderón de la Barca. Christine Orobitg consigna y analiza otros ejemplos interesantes en su ensayo «Le prince mélancolique dans la comedia».

75. Sobre los antecedentes medievales de la melancolía, especialmente de la melancolía erótica, como enfermedad ligada a la nobleza, véase Mary F. Wack, «The Liber de heros morbo of Johannes Afflacius and its Implications for Medieval Love Conventions» y, de la

misma autora, Lovesickness in the Middle Ages. The «Viaticum» and Its Commentaries, pp. 60-62.

76. Leal conselheiro, cap. 18, «Da tristeza»; citado por Kimberley S. Roberts y Norman P. Sacks, «Dom Duarte and Robert Burton: Two Men of Melancholy», p. 22. Véase también Yvonne David-Peyre, «D. Duarte Roi du Portugal: une nevrose exemplaire».

77. Moses Maimonides, On the Causes of Symptoms, cap. 3, 136r, 5-6.

78. Ibid., cap. 2, 134v, 9-14.

79. Ibid., cap. 3, 147r, 3-7.

80. Antonio de Guevara, Menosprecio de corte y alabanza de aldea, XVIII:262-263. Las quejas melancólicas por las injusticias mundanas pueden también verse en uno de los libros que influyeron en la configuración del cosmos mental de Menocchio, el caso ejemplar estudiado por Carlo Ginzburg. Se trata de un poema bufonesco en cuya portada de la edición veneciana de 1541 figura la ilustración de uno de los personajes, el joyero Caravia, sumido en la melancolía a la manera del ángel del grabado por Durero; su tristeza se debe a que contempla un mundo lleno de injusticias; el bufón del poema, Zanpolo, le dice: «Os asemejáis a la Melancolía / pintada por un gran maestro» (Il sogno dil Caravia, citado por Carlo Ginzburg en El queso y los gusanos, p. 63).

81. Miguel Mancheño y Olivares, Apuntes para una historia de Arcos de la Frontera, p. 263.

82. Antonio de Guevara, Menosprecio de corte y alabanza de aldea, XVIII:263.

83. Manuel Pérez Regordán encontró en el archivo del Convento de la Encarnación un documento que hace referencia a la casa del médico, que se hallaba en lo que hoy es el número 8 de la calle Pesas del Reloj; la actual fachada no es la original, pero unos sótanos de la casa contigua, que hasta hace unos años conservaban los grilletes con que se encadenaba a los esclavos por la noche, seguramente pertenecían a la casa del doctor (comunicación personal, abril de 1999).

84. José y Jesús de las Cuevas, Arcos de la Frontera, p. 70.

85. Véase la transcripción de las demandas en Miguel Mancheño y Olivares, Apuntes para una historia de Arcos de la Frontera, pp. 264-271.

86. Véase «Dobla» en el Tesoro de la lengua castellana o española de Sebastián de Covarrubias.

87. Véase la transcripción de la escritura de concordia en Miguel Mancheño y Olivares, Apuntes para una historia de Arcos de la Frontera, pp. 272-287.

88. Ibid., pp. 289-290.

89. La Universidad de Osuna fue fundada en 1549 por el padre del primer duque de Osuna. Véase Richard L. Kagan, Students and Society in Early Modern Spain, p. 66. La nobleza laica apoyó también la creación del pequeño colegio de Santa Catalina en Alcalá y la Universidad de Gandía.

90. Aprobó el curso el 7 de octubre de 1555, según el libro de grados de la Universidad de Osuna. Este libro estaba perdido, cuando lo buscó José Antonio Delgado y Orellana («Tres insólitos arcenses», p. 403), pero había sido consultado por Francisco Rodríguez Marín, quien transcribe la información (con errores) en sus Estudios cervantinos de 1947; el libro de registros fue en algún momento puesto en venta pública y el comprador accedió regresarlo a Osuna. Se trata del Registro primero de grados menores y mayores que se han conferido en esta insigne Universidad de la Puríssima Concepción de Ossuna (fojas 10r y 23v); allí puede verse que el grado de bachiller fue obtenido por Velásquez el 24 de febrero de 1554 (y no de 1553, como dice Rodríguez Marín). Fue examinado por el doctor Miguel Ferrer, y por los maestros Diego de la Magdalena y Diego de Avellaneda. Se le confirió el grado de bachiller en artes, y se le cita como «Andrés Velázquez, natural de Arcos, diócesis de Sevilla» (escriben su nombre con z). Debo a la amabilidad de Manuel Pérez Regordán haber obtenido una copia de este registro. En la misma universidad se licenció en medicina Pedro de Peramato en 1557, donde consta que era natural de Ledesma, diócesis de Salamanca, aunque Nicolás Antonio creyó que era portugués. El doctor Peramato fue médico de cámara del duque de Medina Sidonia entre los años 1568 y 1583. En el Libro de la melancolía (p. 332) Velásquez cita su De humoribus, recogido en la Opera medicinalia de Peramato publicada en Sanlúcar de Barrameda por Fernando Díaz en 1576. Los dos médicos seguramente fueron amigos desde los tiempos en que Peramato era catedrático de aforismos en la Universidad de Osuna, donde se licenció en medicina en 1557. Véase Francisco Rodríguez Marín, Estudios cervantinos, p. 37.

91. La niña Leonor Núñez de Prado. Una hija del doctor Velásquez se casó en 1613 con un miembro de esta familia, Luis Núñez de Prado; igualmente, otra hija, Elvira, se casó en 1606 con Francisco Manuel Núñez de Prado y Ponce de León (descendiente de los duques de Arcos). Como se ve, el doctor Velásquez había hecho muy buenas relaciones con las familias nobles de Arcos. José Antonio Delgado y Orellana, «Tres insólitos arcenses», p. 403.

92. Es la opinión de Mauricio de Iriarte, quien halló inscritos en las matrículas de la Universidad de Alcalá a Andrés Velásquez, natural de Arcos, y a Juan de San Juan, de Baeza; no es completamente seguro que este último sea el mismo Juan Huarte de San Juan, autor del Examen de ingenios. Véase Iriarte, El doctor Huarte de San Juan y su «Examen de ingenios». Contribución a la historia de la psicología experimental, p. 20.

93. Francisco de Quevedo, Historia de la vida del Buscón llamado Don Pablos, V:299.

94. Véase Peter Burke, The Fortunes of the «Courtier», p. 29. Sobre la relación entre el mito del hombre salvaje y la melancolía, véanse mis libros El salvaje en el espejo y El salvaje artificial.

95. Wolf Lepenies, Melancholy and Society, pp. 35-44. Sobre el contexto español véase J. H. Elliott, «The Court of the Spanish Habsburgs: A Peculiar Institution?».

96. Antonio de Guevara, Menosprecio de corte y alabanza de aldea, XVIII:267.

97. Ibid., p. 266.

98. A. Redondo, «Du Beatus ille horacien au Mépris de la cour et éloge de la vie rustique d'Antonio de Guevara» (L'humanisme dans les lettres espagnoles, París, 1979), citado por Asunción Rallo en su edición crítica de Menosprecio de corte y alabanza de aldea, p. 81.

99. Aviso de privados o despertador de cortesanos, de 1539.

100. Cristóbal de Villalón, El Crótalon de Cristóforo Gnofoso, p. 342. Véase una interpretación del famoso grabado de Durero en Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, Saturne et la Mélancolie; una interpretación alternativa, de corte junguiano y que enfatiza la simbología alquímica del grabado, puede verse en Maurizio Calvesi, La Melanconia di Albrecht Dürer. Otra curiosa interpretación sugiere que el grabado es en realidad una representación del horóscopo del emperador Maximiliano y que la figura alada no sería el ascendiente, sino el medium caelum, Virgo, presentada como Lucina, diosa de los partos; T. D. Barlow, The Medieval World Picture & Albert Dürer's «Melancholia».

101. Libro de la melancolía, p. 369.

102. Juan Huarte de San Juan, Examen de ingenios para las ciencias, IV:310.

103. Ibid., IV:306-307. Un texto de Belleforest, de sus Histoires tragiques, y que ha sido reconocido como una de las fuentes del Hamlet de Shakespeare, menciona la relación entre melancolía y poder adivinatorio diabólico: «Amleth... avoit esté endoctriné en celle science, avec laquelle le malin abuse les hommes, et advertissoit ce Prince (comme il peut) des choses ja passes... et si ce Prince, pour la vehemence de la melancholie, avoit receu ces impressions, devinant ce qu'autre ne luy avoit jamais declairé...» (citado por Harold Jenkins en su «Introduction» a la edición Arden de Hamlet, p. 95, n. 1). En Shakespeare la misma idea aparece así: «The spirit that I have seen / May be a devil, and the devil hath power / T'assume a pleasing shape, yea, and perhaps, / Out of my weakness and my melancholy, / As he is very potent with such spirits, / Abuses me to damm me» (Hamlet, II, ii, 594-599). Una traducción al inglés del texto de Belleforest se publicó en 1608 como The Hystorie of Hamblet.

104. Juan Huarte de San Juan, Examen de ingenios para las ciencias, IV:317-318. Se trata de una explicación similar a la de otros médicos, que aceptaban la existencia de una «magia natural».

105. No es justa la afirmación de Mauricio de Iriarte (El doctor Huarte de San Juan y su «Examen de ingenios», p. 278), quien exalta el espíritu científico de Huarte cuando trata de explicar por causas biológicas el «absurdo» hecho de la adivinación del futuro, y en cambio desprecia a Velásquez por dudar del hecho mismo; Velásquez solo acepta en última instancia la intervención sobrenatural del demonio. Más adelante volveré a este tema al examinar el problema lingüístico de los rústicos hablantes de latín. Sobre estos temas, véase también Vicente Peset, «Las maravillosas facultades de los melancólicos (Un tema de psiquiatría renacentista)».

106. Christopher Baxter, «Jean Bodin's De la démonomanie des sorciers: the Logic of Persecution»; Sydney Anglo, «Melancholia and Witchcraft: the Debate Between Wier, Bodin, and Scot». Es posible que la expansión de la demonología obedezca a las mismas causas que provocaron un auge del interés por la locura entre los médicos. Entre 1550 y 1650 en Alemania el 56 % (136 de un total de 241) de las disertaciones académicas en medicina fueron dedicadas a enfermedades mentales; de estas, el 64 % escogió temas ligados a las perturbaciones provocadas por el humor negro, ya fuesen la melancolía o la hipocondría (H. C. Erik Midelfort, A History of Madness in Sixteenth-Century Germany, p. 158, que tabula cifras procedentes de Oskar Diethelm, Medical Dissertations of Psychiatric Interest Printed Before 1750, Basilea, 1971).

107. Jean Bodin, De la démonologie des sorciers, París, 1580, folio 226, citado por Sydney Anglo, ibid., p. 215. En este punto Bodin mostraba su ignorancia de los cánones médicos clásicos e incluso contradecía al Malleus maleficarum, que advertía: «Conviene también notar que las mujeres no siempre son molestadas por un íncubo, ellas lo creen únicamente. Si este caso se da con mayor amplitud entre las mujeres que entre los hombres se debe a que las mujeres son más frágiles y se sienten más inclinadas a imaginar cosas extraordinarias. Esta es la razón por la que el tan frecuentemente citado Guillermo [de París] dice: muchas apariciones fantasmáticas provienen de la enfermedad melancólica en muchos, sobre todo entre las mujeres, como se ve en sus sueños y visiones» (El martillo de las brujas, II:1:356). En la polémica sobre la posesión satánica de las ursulinas de Loudon, en 1635 Hippolite Pilet de la Ménardière repitió las tesis de Bodin en su Traité de la mélancholie. Savoir si elle est la cause des Effets que l'on remarque dans les Possédées de Loudun, al sostener que las monjas eran verdaderas endemoniadas y que las mujeres no tienen ninguna predisposición a la melancolía.

108. Sydney Anglo, ibid., p. 215.

109. Jean Wier, Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables, des magiciens infâmes, sorcières et empoisonneurs, I:3:17:377-381.

110. Uso la versión francesa de 1579, reimpresa en 1885, citada en la nota anterior.

111. Christopher Baxter, «Johann Weyer's De praestigiis daemonum: Unsystematic Psychopathology», p. 61. El debate sobre la relación entre demonología y melancolía permeó también el famoso caso de las ursulinas de Loudun, en 1635. Un médico hugonote (el escocés Marc Duncan, que vivía en Saumur) escribió que las monjas ursulinas eran presa de la melancolía y, por ello, eran propensas a la simulación (Discours de la possession des religieuses ursulines de Lodun, 1634); un médico ortodoxo de la facultad de medicina de Nantes, Hippolite Pilet de la Ménardière, lo refutó de inmediato (Traité de la mélancholie. Savoir si elle est la cause des Effets que l'on remarque dans les Possédées de Loudun). Ménardière afirmó además que la melancolía estimula la predicción mediante visiones anticipadas. A su vez Duncan contestó enseguida en otro libro titulado Apologie pour Monsieur Duncan. Véase Mario Galzigna, «L'enigma della malinconia. Materiali per una storia», p. 91. Michel Foucault, en su Histoire de la folie à l'âge classique, p. 282, hace referencia a esta polémica, pero sin mencionar su relación con la posesión satánica. Como dato curioso, podemos agregar que el severo exorcista de sor Juana de los Ángeles y de las ursulinas poseídas por el demonio, el padre Jean-Joseph Surin, fue conducido por sus excesos místicos a una especie de desesperación melancólica que él mismo, en un texto autobiográfico, comparó con la noche oscura de san Juan de la Cruz (Lettres spirituelles, pp. 10 s.). Surin se refiere directamente a la polémica en su Guide Spirituel pour la perfection (VII:7:307 ss.), donde dedica un capítulo al «infierno del alma». Menciona a Juana de los Ángeles, que intentó, impulsada por la angustia, practicarse una abertura en el cuerpo con un cuchillo (suponía que estaba embarazada); pero el cuchillo le fue arrancado en forma invisible y fue depositado en la mano de un crucifijo que tenía enfrente. Menciona también al caso de un monje dominico, y a continuación se refiere a quienes han pretendido explicar la condición mística por la melancolía, y afirma que no podía esperarse otra cosa de quienes toman a los médicos como jueces de las cosas extraordinarias que suceden en el alma. Enseguida Surin se pregunta si las penas que describe son debidas a la melancolía; afirma que hay tres clases de penas: 1) las ocasionadas por el temperamento corporal, la melancolía o por accidentes que perturban el espíritu; 2) las producidas por la gracia para probar a las almas: es cuando la providencia divina abandona las riendas al demonio, como le sucedió

a Job; 3) las que tienen un origen mixto, natural y providencial. Las angustias de Surin se reflejan en forma dramática sobre todo en su correspondencia de los primeros años; véase Correspondance, cartas 1 a 17 (16261630). Véase también de Michel de Certeau La possession de Loudun.

112. Sydney Anglo, «Melancholia and Witchcraft: the Debate Between Wier, Bodin, and Scot». Una interpretación diferente de Wier ha sido propuesta por H. C. Erik Midelfort, para quien el autor de De praestigiis daemonum estableció que las brujas alucinaban o soñaban sus pactos con el demonio debido a que, paradójicamente, el espíritu maligno era mucho más fuerte de lo que se creía comúnmente (A History of Madness in Sixteenth-Century Germany, pp. 196 ss.). En cualquier caso, los teólogos más duros y ortodoxos vieron a Wier como un abogado de las brujas («sagarum patronus»), según la expresión del jesuita Martín del Río, un descendiente de conversos españoles, originario de Amberes, que publicó en Lovaina en 1599 sus Disquisitionum magicarum. La referencia desdeñosa a Wier se halla en el capítulo 4 del libro II, traducido al castellano como La magia demoníaca por Jesús Moya; Martín del Río ni siquiera menciona a Wier por su nombre y se refiere a sus «argumentillos» diciendo que prefiere «despreciarlos y pasarlos por alto, mejor que rebatirlos, sobre todo teniendo en cuenta que ya otros lo han hecho con más cuidado que dificultad» (p. 187).

113. Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables, des magiciens infâmes, sorcières et empoisonneurs, I:3:6:300.

114. Ibid., I:4:25:603.

115. Ibid., I:4:26:603-604. Aclara que es más bien un caso de manía; cita como melancólica a una vieja que, después de frotarse el cuerpo con ungüentos, sueña que viaja por encima del mar y las montañas, sin moverse en realidad de su cuarto (I:3:17:378). Buderic es seguramente una localidad renana a orillas del Rin; hay dos lugares llamados Büderich, uno cerca de Düsseldorf y otro más al norte.

116. «Sin duda sucede que los demonios, siendo espíritus sutiles y elusivos, se insinúan en los cuerpos humanos y, escondidos en las vísceras, arruinan la salud secretamente, provocan enfermedades, envían sueños aterradores, agitan las almas y sacuden las mentes con furias, tanto así que podemos suponer que los locos son agitados por la furia o que han sido golpeados de esta forma por un espíritu». Jason Pratz, De cerebri morbis (Basilea, 1549, cap. 17, pp. 213-214), citado por Jean Céard («The Devil and Lovesickness: Views of 16th Century Physicians and Demonologists», p. 39) y por H. C. Erik Midelfort (A History of Madness in Sixteenth-Century Germany, p. 153).

117. El demonio «no nace secretamente en el cuerpo mismo, lo penetra desde afuera para traerle enfermedad; por lo tanto trae enfermedades que dependen de materias en una forma que no es diferente a como lo hacen causas procatárticas, por ejemplo excitando dentro de nosotros la enfermedad melancólica, al aumentar el fluido melancólico, al corromper el que ya estaba allí, al transportar vapores negros al cerebro y a los lugares de los sentidos internos. Puede aumentar la melancolía natural al evitar que sea evacuada o al excitar diversas causas de la adustión... y al acumular fluidos espesos en los ventrículos del cerebro y en la raíz misma de los nervios». De iis quae scripta sunt physice in libris sacris, sive sacra philosophia (Lyon, F. Le Fevre, 1587, pp. 226-227), citado por Jean Céard, ibid., p. 39. François Azouvi describe las conexiones que unían la peste, la melancolía y el demonio: el color negro, la adustión y la putrefacción («The Plague, Melancholy and the Devil»).

118. Diálogos de filosophia natural y moral. Pedro de Mercado publicó otro libro sobre las fiebres, donde expone principalmente las doctrinas griegas y árabes: De febrium differentiis carumquè causis, signis, medela tam in universali quam in particulari ex antiquorum et iuniorum tum graecorum tum arabum authoritate, Granada, en cuarto, sin nombre de impresor ni año (fecha de licencia: 1581). Véase Luis S. Granjel, «Los "Diálogos" de Pedro Mercado».

119. Diálogos de filosofía natural y moral, p. 375. Todas las citas envían a la edición del sexto diálogo que aparece en Roger Bartra, El Siglo de Oro de la melancolía.

120. Ibid., pp. 376-377.

121. Ibid., p. 384.

122. Ibid., pp. 389-390.

123. Miguel de Cervantes, Don Quijote de la Mancha, I:18:197. Sobre este fascinante médico véase Marcel Bataillon, «Andrés Laguna. Autor del Viaje a Turquía a la luz de las recientes investigaciones». Véase también el libro de Joaquín Olmedilla y Puig Estudio histórico de la vida y escritos del sabio español Andrés Laguna, médico de Carlos I y Felipe II y célebre escritor y botánico del siglo XVI.

124. Andrés Laguna, Pedacio Dioscórides Anazarbeo acerca de la materia medicinal y los venenos mortíferos, traduzido de la lengua Griega en la vulgar castellana, & ilustrado con claras y sustantiales Annotationes y con las figuras de innúmeras plantas, exquisitas y raras, Amberes, Iuan Latio, 1555. Tomo en folio de 616 páginas con grabados en madera intercalados en el texto.

125. Ibid., p. 421. La yerba mora (Solanum nigra) era usada como calmante; tomada en exceso, produce convulsiones y la muerte.

126. Ibid., folio 422.

127. Christine Orobitg ofrece una amplia descripción de las explicaciones que daban los médicos españoles de los siglos XVI y XVII a los casos de posesión maligna y diabólica («Between Evil and Malady: Cures of Melancholy in Spanish Golden Age»).

128. Véase una excelente descripción de este tema en Stuart Clark, «The Scientific Status of Demonology».

129. Como ha hecho notar Harry Friedenwald, «Andres a Laguna, A Pioneer in his Views on Witchcraft».

130. Andrés Laguna, Pedacio Dioscórides Anazarbeo, loc. cit.

131. Tomás Murillo, Aprobación de ingenios y curación de hipocondríacos, con observaciones y remedios muy particulares, folios 31r y 33v.

132. Se trata de un texto, con foliación propia pero añadido al final del libro de Freylas Conocimiento, curación, y preservación de la peste. Alonso de Freylas era natural de Jaén y fue médico del cardenal Bernardo de Rojas y Sandoval, arzobispo de Toledo.

133. Ibid., folio 1v.

134. Ibid., folio 2.

135. Ibid., folios 3v y 4r.

136. Ibid., folios 5v y 6r.

137. Ibid., folio 5v.

138. Es la idea desarrollada por Leland L. Estes, «The Medical Origins of the European Witch Craze: A Hypothesis». Es sintomático que un pensador tan crítico y heterodoxo como Tomasso Campanella, el autor de la famosa utopía La ciudad del sol, escrita siendo prisionero de la Inquisición española, aceptase la relación entre melancolía y el demonio. Campanella escribió un tratado sobre la magia y el sentido de las cosas (De sensu rerum ac magia), que contiene un capítulo dedicado a explicar las causas de la sagacidad y de la capacidad de predecir que tienen los melancólicos. Hay una melancolía que invita al demonio, sostiene Campanella; el humor negro, que está mezclado con la sangre, es un humor fuliginoso que produce licantropía y miedos irracionales, hombres endemoniados que «se deleitan en lugares fétidos y sucios, con las sepulturas y los cadáveres»; el demonio se aprovecha de los vapores oscuros, cree Campanella. Rechaza las «opiniones impías» que consideran «que no son los demonios sino solo el humor melancólico el que produce estos disturbios en el espíritu infectado». Cuando el médico purga al melancólico, «yéndose el humor, el demonio que de ello se servía, se va» (Tomasso Campanella, Del senso delle cose e della magia, libro III, cap. 10, «Della sagacità de' malinconici puri e impuri e demonoplassia e consentimento dell'aria», pp. 193-194.

139. Uso la edición de Barcelona publicada en 1628: Pedro Ciruelo, Tratado en el qual se repruevan todas las supersticiones y hechizerías, II:8:66. No fue el «pensamiento salvaje», arcaico y chamánico, lo que impulsó a la demonología, como sostiene Christine Orobitg («Between Evil and Malady: Cures of Melancholy in Spanish Golden Age», p. 200), sino paradójicamente el pensamiento científico que apoyó la cacería de brujas que conducía la Inquisición con sus explicaciones basadas en la teoría humoral.

140. Reginald Scot, «A discourse upon devils and spirits», 32:540.

141. Como lo explica Stuart Clark, en «The Scientific Status of Demonology», a partir de su interpretación del apéndice que Scot agregó a su Discoverie of Witchcraft.

142. Sydney Anglo, «Melancholia and Witchcraft: the Debate Between Wier, Bodin, and Scot».

143. Miguel Mancheño y Olivares, Apuntes para una historia de Arcos de la Frontera, p. 317.

144. Ibid., p. 317.

145. Ibid., p. 305. Ese año de 1587, en Arcos, una libra (poco menos de medio kilo) de carne de cerdo costaba 32 maravedís, y 24 la de vaca o carnero.

146. Ibid., p. 319.

147. Giorgio Agamben, Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale, 1.ª parte, cap. IV. Sobre la acedia véanse también los siguientes libros: Siegfried Wenzel, The Sin of

Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature, y Reinhard Kuhn, The Demon of Noontide. Ennui in Western Literature.

148. Bert Kaplan afirma que la indiferencia propia de la acedia es la más aguda crisis vital («Acedia: the decline of desire as the ultimate life crisis»).

149. Ella escribía «melencolía». Moradas del castillo interior 6:2:7:530. Todas las referencias a textos de santa Teresa proceden de las Obras completas.

150. Ibid., 6:3:1:531.

151. Ibid., 6:6:12:547.

152. Libro de la vida, 4 y 5.

153. Ibid., 8:12:63.

154. Moradas del castillo interior, 4:1:8:497.

155. Ibid., 4:1:9:497.

156. Ibid., 4:1:10:498.

157. Véase sobre las enfermedades de Teresa de Ávila a Francisco Marco Merenciano, «Psicoanálisis y melancolía en Santa Teresa», donde presenta a la gran mística como una psicoanalista avant la lettre. Octavio Paz describió a otra religiosa barroca, sor Juana Inés de la Cruz, como una «verdadera melancólica» y encontró un inquietante parecido del poema Primero sueño con el grabado Melencolia I de Durero (Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe, pp. 286 y 505).

158. Libro de las fundaciones, 7:4:701.

159. Ibid., 7:7:702. Véase la psiquiatría teologizante de Juan José López Ibor en «Ideas de Santa Teresa sobre la melancolía», donde intenta explicar la contradicción de Teresa, que habiendo ella misma sufrido la melancolía (lo mismo que su hermano), es severísima con las monjas malhumoradas. La de ella sería una trágica pero loable aceptación de la condición humana, terriblemente corrupta desde la Caída, mientras que el humor negro de las monjas es visto como una libre fruición de las consecuencias del pecado y como un goce complaciente de pasiones e imaginaciones ilícitas y repugnantes.

160. Citado por Melquiades Andrés, Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América, p. 108. También se ocuparon de la melancolía Jerónimo de Segorbe (Navegación segura para el cielo, Valencia, 1611), María de San José, discípula de santa Teresa, y Alonso de Ledesma, quien escribió: «Con su mal de corazón / está la melancolía, / dando mil golpes al alma, / que es mal que hasta el alma tira» (Conceptos espirituales y morales, Madrid, 1600); estas referencias proceden del citado libro de Melquiades Andrés, p. 108, n. 41.

161. Moradas del castillo interior 3:1:5:489. Mucho antes que Teresa de Jesús, otra gran mística y conocida como la «sibila renana», Hildegard de Bingen (1098-1179), se había preocupado por la forma en que los humores influían en las mujeres. Con gran originalidad, y preocupada principalmente por el comportamiento sexual, describió así a la mujer melancólica: «Sus pensamientos son inconstantes y vagan libremente, y la congoja

las consume penosamente; tienen poca resistencia y a veces la melancolía las desgasta. Sufren gran pérdida de sangre en la menstruación, y son estériles debido a que tienen una matriz débil y frágil. Así, no pueden alojar o retener o calentar la semilla del hombre, por lo que son más saludables, fuertes y felices sin marido que casadas, sobre todo porque si se acuestan con sus maridos, tenderán después a sentirse débiles. Pero los hombres se alejan de ellas y las esquivan, porque no hablan afectuosamente a los hombres y los quieren poco. Si durante una hora experimentan goce sexual, este se desvanece muy pronto. Sin embargo, algunas de estas mujeres, si se unen a maridos robustos y sanguíneos, pueden a veces, al llegar a una edad adecuada, como los cincuenta años, parir al menos a un hijo... Si no reciben ayuda en su enfermedad, de manera que se liberen de ella por la ayuda de Dios o gracias a la medicina, estas morirán rápidamente.» Es posible que, al huir de los hombres, muchas melancólicas llegasen a los monasterios y fuesen conocidas allí por sus aflicciones. El texto de Hildegard procede de Causae et curae, citado por Peter Dronke en Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua (†203) to Marguerite Porete (†1310), pp. 180-181. Véase una versión española de Causae et curae en El arte de sanar de santa Hildegarda (el texto citado en la p. 112).

162. Como Teresa de Ávila, escribía «melencolía». Subida al Monte Carmelo, Prólogo:4:90. Todas las referencias a textos de san Juan proceden de las Obras completas.

163. Ibid., 6:90.

164. Ibid., Canción:5.

165. Ibid., 2:13:6:161-162. Los estudios psiquiátricos y psicológicos modernos rechazan generalmente la distinción que hace san Juan entre melancolía y estado contemplativo o iluminado. Véanse M. Laignel-Lavastine, «Concomitance des états pathologiques et les “trois signes”»; Denis Turner, «St John of the Cross and Depression»; Mary Meadow, «The Dark Side of Mysticism: Depression and the “Dark Night”».

166. Noche oscura del alma, 1:8-9.

167. Javier Álvarez, Mística y depresión: san Juan de la Cruz. Compara las metáforas del poeta con el cuadro clínico moderno, especialmente el expuesto por Hubertus Tellenbach, y no con el de la medicina renacentista. Por ello no advierte que Juan de la Cruz se inspira también en los procesos de la curación (en su evidente y constante referencia a las purgaciones).

168. Noche oscura del alma, 2:10, 2.

169. En otro texto (Llama de amor viva, 2:2-14) san Juan también usa claramente metáforas médicas; equipara el Espíritu Santo al cauterio que provoca una llaga: es una cauterización por amor que cuanto más hiere, más cura; cuanto más quema, más deleita.

170. Carta de fray Luis de León a don Alonso de Mendoza, 12 de febrero de 1588, publicada por Juan Blázquez Miguel en Sueños y procesos de Lucrecia de León, pp. 132-133. Aparentemente hay un error en la transcripción de Blázquez, donde fray Luis pareciera afirmar que sí se trata de melancolía o ilusión. Me atengo a la transcripción de Richard L. Kagan en Lucrecias’s Dreams. Politics and Prophecy in Sixteenth-Century Spain, p. 121 (Archivo Histórico Nacional de Madrid, Sección de Inquisición, 3712/2/6, n.º 50).

171. Al rechazar las medicinas que le daba el médico, se burló de él al decirle en su cara «que si piensa que está melancólico por el tiempo que ha que está preso, que se engaña, descubriéndole todas las piernas hasta la cintura para mostrar cuán grueso está» (Informe en la Inquisición sobre la locura de don Alonso de Mendoza, A.H.N. Inq. leg. 3079/55 del 12 de septiembre de 1593, citado por Juan Blázquez Miguel, ibid., p. 186).

172. Exposición del Libro de Job, 4:13.

173. Ibid., 7:13-14.

174. Américo Castro, «La mística y humana feminidad de Teresa la Santa», p. 35.

175. Exposición del Libro de Job, 6:4.

176. Ibid., 6:4. Las referencias provienen de Galeno, De anima mor., 3, y de Aecio, Tetrabiblos, 1:6:9.

177. Ibid., 7:15. Véase un diagnóstico médico moderno de la depresión de Job en Jack Kahn, Job's Illness: Loss, Grief and Integration. A Psychological Interpretation.

178. Carta del 13 de marzo de 1572 al Tribunal Inquisitorial, citada por Luciano Rubio, «El temperamento "melancólico" de fray Luis de León y sus actuaciones prácticas», p. 636.

179. Jacob Böhme, Aurora (Morgenröthe im Aufgang), 1:19:5-9. Sobre la melancolía del místico alemán, véanse el curioso libro de Isidoro Reguera Objetos de melancolía (Jacob Böhme); y Bernard Gorceix, «La mélancolie aux XVIe et XVIIe siècles. Paracelse et Jacob Böhme». La melancolía fue un tema importante para Paracelso, a pesar de su visión crítica del galenismo.

180. En una carta a Caspar Lindner de 1621 Böhme enumera sus obras y menciona en séptimo lugar un texto Para los melancólicos. Se trata de un libro que conocemos bajo el engañoso título de Von den vier Complexionem (De quattuor complexionibus). Esta obra, de 1621, contiene un capítulo dedicado a cada una de las cuatro complexiones (colérica, sanguínea, flemática y melancólica); pero dedica al humor negro el largo capítulo 5 (que ocupa las tres cuartas partes del libro) y apenas dos o tres páginas a los otros humores.

181. He usado la traducción al inglés del siglo XVII: Jacob Behmen, A Consolatory Treatise of the Four Complexions, that is, an Instruction in the Time of Temptation for a Sad and Assaulted Heart.

182. Alexandre Koyré, La philosophie de Jacob Boehme, p. 30.

183. Libro de la melancolía, pp. 349-350. En esto el doctor Velásquez adoptó el punto de vista de Vallés, quien en sus Controversiae medicae et philosophicae, publicadas en Alcalá en 1556, dedicó un capítulo a discutir «la causa por la que el miedo y la tristeza son producidos por la melancolía» (cap. 14). Vallés en ese texto rebate a Averroes, para quien es el desequilibrio temperamental, y no el color oscuro del humor, lo que provoca el miedo y la tristeza propios de la melancolía. Averroes sostenía que, puesto que el cerebro no tiene directamente sensaciones, no puede percibir el color negro de la bilis. «Ciertamente», reconoce Vallés, «un ciego no se alegra más con la luz que con las tinieblas» (p. 331). Sin embargo, Vallés insiste en que la causa se halla en el color negro y no en el desequilibrio de los temperamentos, pero que no lo hace a través del sentido, pues efectivamente no lo ve. Sucede que los espíritus animales, que son el instrumento

mediante el cual actúa el alma, necesitan de su propia luz natural, pero «el color negro del humor oscurece el resplandor de los espíritus, y por ello la mente se mueve en forma alterada por defecto de su propio intrumento» (p. 332). Véase José María López Piñero y Francisco Calero, Los temas polémicos de la medicina renacentista: las Controversias (1556), de Francisco Vallés, de donde tomo la traducción de las citas. Mucho antes, Arnau de Vilanova había establecido que la tristeza «entenebra los espiritz, els engroseex» (Regiment de sanitat, II, 132-133).

184. Ibid., p. 354.

185. Alonso de Freylas, Si los melancólicos pueden saber lo que está por venir, folio 4r.

186. Miguel Godínez [Wadding], Practica de la Theologia Mystica, pp. 341-342. El libro fue publicado originalmente en Puebla en 1681, pero cito de acuerdo con la edición sevillana de 1682 (ortografía y puntuación modernizadas). Godínez fue catedrático de filosofía en Puebla, rector del colegio de San Ildefonso en México y envangelista de indios en Sonora y Sinaloa. Sobre Godínez como confesor de una monja carmelita poblana con fuertes inclinaciones místicas, véase Doris Bieñko, Azucena mística. Isabel de la Encarnación, una monja poblana del siglo XVII.

187. Melchor Cano, Tratado de la victoria de sí mismo, p. 310. Este texto publicado en 1550 en Valladolid es en realidad una traducción y una adaptación de una obra de fray Battista da Crema, lo cual es curioso, ya que este teólogo dominico fue visto como iluminista. Los capítulos 8 y 9 de este tratado se refieren a la acedia (que es distinguida de la pereza). En la versión de Cano el iluminismo de Crema es traducido a un enjuto ascetismo. Véase Marcel Bataillon, Erasmo y España, p. 703. Véase también Noel L. Brann, «Is Acedia Melancholy? A Re-examination of this Question in the Light of Fra Battista da Crema's Della cognitione et vittoria de se stesso (1531)».

188. Si no hay consentimiento y deliberación, advierte Cano, el pecado no será sino venial. Ibid., pp. 311-312.

189. Véanse extensos comentarios sobre la enfermedad del amor en Mary F. Wack, Lovesickness in the Middle Ages. The «Viaticum» and Its Commentaries y en la introducción crítica al libro de Jacques Ferrand, A Treatise on Lovesickness, preparada por Donald A. Beecher y Massimo Ciavollela. Sobre la tradición antigua de la melancolía erótica véanse Samuel Henry Butcher, «The Melancholy of the Greeks»; Marie-Paule Duminil, «La mélancolie amoureuse dans l'Antiquité»; John Livingston Lowes, «The Loveres Maladye of Hereos»; Jackie Pigeaud, La maladie de l'âme.

190. 2 Samuel 13:1-22.

191. El amor médico, acto II, escena XV. Véase un comentario al respecto en Rafael Sancho de San Román, La medicina y los médicos en la obra de Tirso de Molina, p. 33. En una curiosa comedia de Gaspar de Aguilar (1561-1623), los médicos diagnostican con facilidad el mal de la gitana, Irene, que sufre a causa de su amor por el soldado Numa: «Porque, considerando el sudor frío, / La poca calentura, el rostro pálido, / Y el color denegrido de los ojos, / Es humor melancólico»; el remedio elude la farmacopea: debe ir a fiestas y juegos para divertirse, «Que las cosas de gusto y alegría / Son de mayor provecho que las yerbas / Para esta enfermedad» (La gitana melancólica, pp. 145-146). Gaspar de Aguilar, valenciano, al parecer murió de pesadumbre al ser despreciado por sus amos, los duques de Gandía.

192. 953b:35. Uso la traducción de Jackie Pigeaud, en L'homme de génie et la mélancolie. Problème XXX,1. La asociación entre la melancolía y el amor cristalizó en el pensamiento renacentista; véase, por ejemplo, el De amore de Marsilio Ficino, donde establece que el amor vulgar nace de la corrupción de la sangre, especialmente de la sangre melancólica (Sobre el amor, VII:7, p. 171).

193. En el capítulo «De spiritibus» del Isagoge de Johannitius (Hunayn ibn Ishaq) se establece: «Hay tres espíritus: primero, el natural, que tiene su origen en el hígado; segundo, el vital, del corazón; y tercero, el psíquico, del cerebro. De estos, el primero se difunde desde el hígado por todo el cuerpo a través de las venas que no tienen pulso. El segundo es impulsado desde el corazón por todo el cuerpo mediante las arterias. Y el tercero es impulsado desde el cerebro hacia todo el cuerpo por los nervios.» Citado por Owsei Temkin, «On Galen's Pneumatology», pp. 160-161. Andrés Velásquez no estaba de acuerdo en que los nervios conducían el pneuma animal, pues no eran huecos; él creía que conducían las sensaciones «por ilustración» (véase cap. 2 del Libro de la melancolía).

194. Libro de la melancolía, p. 311.

195. Ibid., p. 312.

196. Ibid., p. 313. Los argumentos del doctor Velásquez pueden proyectar luz en la discusión sobre el significado del desnudo religioso en el arte renacentista. Caroline W. Bynum («The Body of Christ in the Later Middle Ages: A Reply to Leo Steinberg») ha puesto en duda que la ostentatio genitalium haya tenido repercusiones sexuales o eróticas. Sin embargo, la actitud de los censores de la Inquisición permite suponer otra cosa; estos «veedores» sospechaban de los desnudos en la pintura y algunos se escandalizaron al ver los frescos de la Capilla Sixtina. El miedo a que la contemplación de cuerpos desnudos y órganos sexuales en obras de arte que ilustraban temas religiosos o mitológicos pudiese ser una causa de excitación erótica hizo que en España tratadistas de la pintura criticasen la exposición de personajes desvestidos. Francisco Pacheco, maestro de Diego Velázquez, en su Arte de la pintura de 1649 llegó incluso a prohibir el desnudo del Niño Jesús (véase Julián Gállego, Visión y símbolos en la pintura española del Siglo de Oro, p. 69). Tal como Leo Steinberg lo ha mostrado, la ostentación de los genitales de Jesús, además de ser una manifestación de su humana masculinidad, pudo traer a la imaginación los «actos venéreos» a los que se refiere el doctor Velásquez (The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion).

197. Supone Agustín que, si no hubiese pecado, Adán habría podido reproducirse, logrando a voluntad una erección sin libido ni pasión, pues «el órgano creado para esto sembraría el campo de la generación como la mano del hombre siembra la tierra» (La ciudad de Dios; 14:23:3; véase también 14:20).

198. Malleus maleficarum (El martillo de las brujas), I:8:124: «Quando virga nullatenus movetur, et nunquam potuit cognoscere, hoc est signus frigiditatis; sed quando movetur et erigitur, perficere autem non potest, est signum maleficii.» Véase un comentario sobre este tema en Winfried Schleiner, Melancholy, Genius, and Utopia in the Renaissance, p. 174.

199. La historia de la eliminación de los genitales de la gárgola le fue contada a Manuel Pérez Regordán, según me explicó él mismo, por testigos presenciales. Véase de este historiador arcense sus Historias y leyendas de Arcos, tomo I, pp. 206-207.

200. Mary F. Wack, Lovesickness in the Middle Ages. The «Viaticum» and Its Commentaries, p. 41. Véase también Danielle Jacquart, «La maladie et le remède d'amour dans quelques écrits medicaux du Moyen Âge». Marsilio Ficino (Sobre el amor, VII:11, p. 176) prescribe el coito en la curación del amor; además de apoyarse en las recomendaciones de los médicos, cita a Lucrecio para legitimar este remedio (De rerum natura, IV:1059-1073).

201. Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, Saturne et la Mélancolie, p. 148.

202. Mary F. Wack, Lovesickness in the Middle Ages. The «Viaticum» and Its Commentaries, p. 235.

203. Petri Hispani, Thesaurus pauperum, 37 y 38, en Obras médicas de Pedro Hispano, pp. 234-242. Una curiosa adaptación de las curaciones tradicionales a las condiciones novohispanas puede verse en el Tratado breve de medicina y de todas las enfermedades de Agustín Farfán, publicado en México en 1592.

204. Mary F. Wack, Lovesickness in the Middle Ages. The «Viaticum» and Its Commentaries, p. 41. Desde el siglo XV había en Arcos una calle dedicada a la mancebía pública (la hoy llamada calle Callejas), y cada año el concejo de la ciudad nombraba un médico para que girase diariamente una visita al lupanar (Miguel Mancheño y Olivares, Apuntes para una historia de Arcos de la Frontera, p. 253).

205. Manuel Pérez Regordán, Historias y leyendas de Arcos, tomo I, p. 145; y, del mismo autor, «El doctor don Andrés Velázquez y su libro de la melancolía», p. 3.

206. «¿Quantos enemigos tiene el mezquino ombre? El mundo, el diablo e la muger», Alfonso Martínez de Toledo, Arcipreste de Talavera o Corbacho, 3:10:250.

207. Ibid., 3:5:209-210.

208. Ibid., 3:10:229. Es posible que la extrema misoginia de Martínez de Toledo también estuviese relacionada con algunas desventuras amorosas personales; no solo fue acusado de haber contraído matrimonio siendo sacerdote, sino que se han descubierto datos que permiten sospechar que tuvo una amante: una mujer llamada Mari Gómez que aparece como «prima» y como «sobrina», y a la que le pagaba la casa (Carmen Torroja Menéndez y María Rivas Palá, «Teatro en Toledo en el siglo XV. Auto de la pasión de Alonso del Campo»).

209. Alan Deyermond, «The Text-Book Mishandled: Andreas Capellanus and the Opening Scene of La Celestina». Véase un análisis de la obra de Capellanus en Irving Singer, The Nature of Love. 2: Courtly and Romantic, cap. 3. Un buen estudio sobre el De amore de Capellanus, así como sobre las descripciones anatómicas, el erotismo de los trobadores y las enfermedades venéreas, puede verse en Danielle Jacquart y Claude Thomasset, Sexualité et savoir médical au Moyen Âge.

210. Fernando de Rojas, La Celestina, 23.

211. Ibid., 1:35.

212. Analizada por F. A. de Armas, «La Celestina: an Example of Love Melancholy». Como este autor ha señalado, ya Robert Burton en su Anatomy of Melancholy reconoció en la pasión de Calisto los efectos de la melancolía. El examen de las referencias de Burton a la

Celestina ha sido ampliado por Ricardo Castells en Fernando de Rojas and the Renaissance Vision: Phantasm, Melancholy, and Didacticism in Celestina (cap. 4). Castells también analiza con detenimiento una posible referencia directa, en el primer acto de la Celestina, a la melancolía erótica. En la primera edición de 1499 Calisto exclama: «¡O si viniéssedes agora, Eras y Crato, médicos, sentiríades mi mal! ¡O piedad de silencio, inspira en el plebérico coraçón, por que sin esperanza de salud no embíe el spíritu perdido con el desastrado Píramo y la desastrada Tisbe.» Pero en ediciones posteriores hay un cambio en este pasaje: los médicos ahora son «Crato y Galieno», y en lugar de «piedad de silencio» se lee «piedad celestial» (I:29). Se ha señalado un posible error de transcripción o una corrección del propio Rojas al original, y se ha propuesto que el texto del autor anónimo que está usando Rojas haría referencia en realidad al médico Erasístrato y a la «piedad de Seleuco», el rey babilónico que llamó al famoso médico para curar a su hijo, Antíoco, enamorado de su madrastra; la piedad del rey Seleuco fue alabada porque cedió su esposa al hijo melancólico. Esta interpretación ha sido apoyada, entre otros, por Ramón Menéndez Pidal y Martín de Riquer, pero es rechazada por Castells, quien sostiene que, ya que contra lo que se creía se ha comprobado que sí existieron (aunque fueron muy poco conocidos) los médicos Heras y Cratos (asociados a la curación de los males de la vista y del oído), la referencia original debe ser a ellos; señala que la melancolía erótica es ocasionada por el mirar a la persona amada, y además produce diversos efectos morbosos en los ojos y los oídos (ojos hundidos y secos, zumbidos), por lo que no sería extraña la asociación de estos médicos con la enfermedad amorosa. Ricardo Castells dedica el capítulo 3 de su libro a exponer con detalle este problema de interpretación. En cualquier caso, es indudable que el trasfondo del malestar, tanto de Calisto como de Melibea, es la melancolía erótica.

213. Ibid., 2:89.

214. Ibid., 4:128-129.

215. Ibid., 10:226 (huego = fuego). Sobre el tema de la melancolía erótica en el teatro, véase Donald A. Beecher, «Lovesickness, Diagnosis, and Destiny in the Renaissance Theaters of England and Spain: The Parallel Development of a Medico-Literary Motif». Véanse también, James F. Burke, «The Estrella de Sevilla and the Tradition of Saturnine Melancholy»; Florencio L. Pérez Bautista, «La medicina y los médicos en el teatro de Calderón de la Barca»; y Teresa Scott Soufas, «Calderón's Melancholy Wife-Murderers». Yvonne David-Peyre ha preparado un detallado y erudito estudio sobre los médicos en la literatura en su obra Le personnage du médecin et la relation médecin-malade dans la littérature ibérique XVIe et XVIIe siècle.

216. La taqiyya (precaución) se refiere al acto de disimulo del musulmán que se abstiene de practicar su religión y finge que adopta el cristianismo. José Ramón Enríquez, en su magnífico ensayo «Gerión el mestizo y el teatro del Siglo de Oro», señala con razón que esta idea se aplica no solo a los moriscos españoles, sino a gran parte de la literatura del Siglo de Oro. Sobre la taqiyya véase Louis Cardaillac, Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1542-1640), pp. 85 ss. El propio Rojas explica esta invitación al goce del amor como el «dulce manjar» que atrae a los lectores para que se traguen la «píldora amarga» de la reprobación de la locura erótica. Es paradójico enseñar las delicias del placer erótico para dar una lección sobre los peligros del amor. Rojas, en el prólogo, se da cuenta perfectamente de que algunos lectores evadirán la amarga lección para solo fijarse en el «cuento de camino» y en los «donayres y refranes comunes».

217. Los bálsamos, untos, destilados, lustres, aceites, lejías y aguas que preparaba la vieja Celestina los usaba «para remediar amores y para se querer bien», y empleaba la cirugía para remendar virgos: «unos hacía de vejiga y otros curaba de punto», con tal habilidad que tres veces vendió por virgen a una criada al embajador francés. Ibid., 1:60-61. Véanse al respecto J. Martínez Ruiz y J. Albarracín Navarro, «Farmacopea en La Celestina y en un manuscrito árabe de Ocaña»; y G. Folch Jou, P. García Domínguez y S. Muñoz Calvo, «La Celestina: ¿hechicera o boticaria?».

218. En Francisco López Estrada, «Estudio y texto de la narración pastoril “Ausencia y soledad de amor”, del “Inventario” de Villegas», vv. 304-311, p. 109. Podríamos agregar la obra de Garcilaso de la Vega al inmenso caudal poético de la melancolía en la del Siglo de Oro. Véase al respecto el extenso estudio de Christine Orobitg, Garcilaso et la mélancolie.

219. Juan de Barrios, Verdadera medicina, cirugía, y astrología, p. 440. La referencia remite a la edición de los capítulos 9 y 10 en Roger Bartra, El Siglo de Oro de la melancolía. Sobre el contexto científico en la Nueva España, véase el excelente estudio de Elías Trabulse Ciencia y religión en el siglo XVII. Pueden verse varios casos de melancolía en la Nueva España analizados por María Cristina Sacristán en Locura e Inquisición en Nueva España, 1571-1760 (los casos 1, 10, 15, 16, 18 y 25).

220. Bergen Evans, The Psychiatry of Robert Burton, p. 19. J. R. Simon, Robert Burton (1577-1640) et l’Anatomie de la Mélancholie, p. 166, n. 115. Jackie Pigeaud, «Reflections on Love-Melancholy in Robert Burton», p. 220. Un buen panorama sobre el tema se encuentra en Lawrence Babb, The Elizabethan Malady. A Study in English Literature from 1580 to 1642. Véase también Carol Falvo Herffernan, The Melancholy Muse. Chaucer, Shakespeare and Early Medecine.

221. Publicada en Toulouse. La segunda edición ampliada es de 1623, publicada en París bajo un título diferente: De la maladie d’Amour, ou mélancolie érotique, discours curieux qui enseigne à cognoistre l’essence, les causes, les signes, et les remèdes de ce mal fantastique.

222. Publicado por su viuda en el libro póstumo Varias poesías de 1591. Véase Hernando de Acuña, Poesías, pp. 137140. Hay un poema atribuido a Quevedo similar, cuyo título también es muy parecido: «A una dama melancólica que pidió a un caballero que le escribiese la definición de su mal.» Hay en este poema igualmente un juego barroco, donde primero se ignora la causa de la melancolía y se desconoce su remedio («No pregunto la razón / de dónde este mal os viene, / porque lo malo que tiene / es no saber su ocasión»); pero al final aparece el amor como origen del mal («Ay, si Amor, señora mía / causara vuestra inquietud, / vendiera yo mi salud / por vuestra melancolía» (Francisco de Quevedo, Poesía inédita. Atribuciones del manuscrito de Évora, pp. 89-92). Luis de Góngora, en tres poemas de corte satírico, también estableció un vínculo entre el amor y la melancolía; se refiere, más precisamente, a la «melarquía», la palabra de origen árabe que denota la forma más peligrosa de la enfermedad, provocada por el humor negro cuando afecta al vientre. En el romance «A vosotras digo» los pretendientes de muchachas desdeñosas son advertidos: «Resistan al hielo / los nuevos Macías, / pierdan el color, / sufran melarchías.» En el romance «Hanme dicho, hermanas» la alegría de Góngora «paga mil pensiones / a la melarchía» (romances 744 y 756). En una letrilla (la n.º 16) los amoríos descritos son tan falsos que reducen la melancolía a la condición de un truhán. Véase al respecto el ensayo de Germán Franco Toriz, «Una singular aportación indiana al tema de la melancolía: la cura de la “merarquía” por cauterios», pp. 222-226. Sobre la «melarchía» o «merarchía», véase más atrás la nota 52 de la p. 65.

223. Marcel Bataillon, «¿Melancolía renacentista o melancolía judía?», pp. 42 y 48.

224. Américo Castro, España en su historia. Cristianos, moros y judíos, p. 578. Es interesante, del mismo autor, su libro Aspectos del vivir hispánico. Espiritualismo, mesianismo, actitud personal en los siglos XIV al XVI. Véase una furiosa contestación a Castro, a quien considera pesimista, judaizante y arabizante, hecha por Claudio Sánchez-Albornoz en España, un enigma histórico; es sintomática esta reacción airada, terca, católica e inflamada de amor a España de quien quisiera, como dice, enterrar la obra de Américo Castro bajo siete llaves para evitar su nefasta influencia.

225. Moisés Orfalí, «El judeoconverso hispano: historia de una mentalidad», pp. 117-118. Véase también la monografía de Luis Coronas Tejada, Conversos and Inquisition in Jaén.

226. Moshe Idel, «Religion, Thought and Attitudes: the Impact of the Expulsion on the Jews», p. 136. Véase también Haim Beinart, «The Conversos and their Fate», pp. 115-118.

227. Citado por Frances A. Yates, La filosofía oculta en la época isabelina, p. 47. Un tratado médico del siglo XVIII todavía describe a la melancolía, junto con la hipocondría y las hemorroides, como una enfermedad judía, y habla de un medio ambiente de miseria, excesiva irritabilidad, suciedad y mala comida que propicia la tristeza (Elcan Isaac Wolf, Von den Krankheiten der Juden, Mannheim, 1777; citado por Harry Friedenwald, «Concerning the diseases of the Jews», p. 524).

228. Isaac Cardoso, Las excelencias de los hebreros (Ámsterdam, David de Castro Tartas, 1679, p. 347), citado por Yosef Hayim Yerushalmi, From Spanish Court to Italian Ghetto. Isaac Cardoso: A Study in Seventeen-Century Marranism and Jewish Apologetics, p. 437.

229. La antigua judería se hallaba en lo que es hoy la calle Cuna; la sinagoga constaba de dos naves, separadas por seis pilares de piedra (hoy quedan solo cuatro), que daban lugar a diez bóvedas circulares (Manuel Pérez Regordán, La Real Justicia y el Santo Oficio de la Inquisición en Arcos de la Frontera, pp. 18-23). Véase Haim Beinart, Andalucía y sus judíos, y María Antonia Bel Bravo, El auto de fe de 1593. Los conversos granadinos de origen judío. Es muy probable que también Huarte de San Juan haya tenido antepasados judíos, lo mismo que Melchor Cano (Antonio Domínguez Ortiz, Los judeoconversos en España y América, pp. 183-185). Véase del mismo autor su excelente estudio La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna.

230. Citado por Cecil Roth en su estupendo libro A History of Marranos, cap. 5, n. 6.

231. El caso proviene de Amatus Lusitanus, Curationum medicinalium centuriae quatuor, Venecia, Balthesarem Constantinum, 1557 (4.ª centuria, curación 42). Uso la traducción al portugués de Firmino Crespo (Amato Lusitano, Centúrias de curas medicinais) y la traducción al inglés de Harry Friedenwald, «Two Jewish Physicians of the Sixteenth Century», pp. 392-403.

232. Centúrias de curas medicinais, III:75 y Friedenwald, ibid., p. 395.

233. Centúrias, III:77 y Friedenwald, ibid., p. 397.

234. Centúrias, III:82 y Friedenwald, ibid., p. 400.

235. Centúrias, III:83 y Friedenwald, ibid., p. 401. La sangría era un tratamiento muy utilizado por los médicos; hay un soneto de Góngora dedicado a ella, en el que además

aparece la melancolía, y que comienza así: «Herido el blanco pie del hierro breve, / Saludable si agudo, amiga mía, / Mi rostro tiñes de melancolía, / Mientras de rosicler tiñes la nieve» («A una sangría de un pie»).

236. Nació en San Juan del Pie del Puerto, no lejos de Biarritz y Bayona, lugares que albergaban núcleos de conversos (Haim Beinart, «The Conversos and their Fate», p. 119).

237. Examen de ingenios, XII:510.

238. Ibid., XII:514.

239. Ibid., XII:516-517.

240. Ibid., XII:523.

241. Harry Friedenwald, «Montalto. A Jewish Physician at the Court of Marie de Medicis and Louis XIII», pp. 481-482.

242. Filoteo Elião de Montalto, Archipathologia, in qua internarum capitis affectionum essentia, causae, signa, praesagia et curatio accuratissima indagine edisseruntur. Se compone de dieciocho tratados; el cuarto está dedicado a la melancolía, se extiende a lo largo de 148 páginas y se divide en treinta y seis capítulos (cerca de la quinta parte de la obra total).

243. Archipathologia, pp. 247-248. Citado por Harry Friedenwald, «Montalto. A Jewish Physician at the Court of Marie de Medicis and Louis XIII», p. 481. El médico árabe que cita como al-Zahravi era conocido también como Albucasis (Abú al-Qasim al-Zaharaui Khalaf ibn Abbas, c. 9361013).

244. Archipathologia, pp. 297-298, citado por Friedenwald, ibid., p. 482.

245. Véase la edición bilingüe preparada por Jackie Pigeaud: L'homme de génie et la mélancolie. Problème XXX, 1.

246. Problema XXX, 1, 954a:36.

247. Huarte, Examen de ingenios, IV:293-300.

248. Ibid., IV:309, 314-315.

249. Dice más adelante: «... no hay que espantar que las cosas que se dicen y escriben en latín suenan tan bien, y en las demás lenguas tan mal, por haber sido bárbaros sus primeros inventores». Ibid., VIII:421.

250. Ibid., IV:314-315.

251. Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, Saturne et la Mélancolie, pp. 160 ss.

252. Cuarto capítulo de Practica, Venecia, 1517. Uso la reseña que aparece en Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, Saturne et la Mélancolie, pp. 160 ss. Mucho tiempo después, en 1620, Tomasso Campanella todavía apoyaba las ideas que afirmaban la capacidad profética y la sagacidad de los melancólicos. En su De sensu rerum ac magia defiende la idea de que, además de una melancolía maligna e impura, existe otra forma pura que produce agudeza y capacidad de predicción: esta melancolía pura «sucede

porque la sangre está bien cocida y las fuliginosidades transpiran hacia fuera por medio de las fibras, y la melancolía se repone mucho en el bazo, y esto es señal de gran calor porque la sangre se enegrece y arde; de allí que se producen espíritus sutiles y muy pasibles, como el leño ardiendo, que al principio hace un humo grueso y oscuro, después un humo mediocre y más puro, pero al final un humo sutilísimo e invisible, por la gran acción del calor; pero quedan los carbones negros: igualmente queda la melancolía muy caliente, y ella es señal de espíritus sagaces, pero no es su causa; la causa es la sutileza y pasibilidad de los espíritus». La mecánica espiritual es interesante: dice Campanella que «el espíritu sutil es más apto que el grueso para recibir los casi imperceptibles movimientos del aire, de la misma manera en que el aire recibe más los movimientos que el agua y que los movimientos lánguidos son recibidos más fácilmente por las cosas tenues. Y así cuando [los melancólicos] ven a un hombre, adivinan su pensamiento, al recibir los pequeños movimientos que el espíritu pensante comunica al aire» (Tomasso Campanella, Del senso delle cose e della magia, libro III, cap. 10, «Della sagacità de' malinconici puri e impuri e demonoplassia e consentimento dell'aria», pp. 194-195).

253. Libro de la melancolía, p. 355.

254. Ibid., p. 360. Es interesante señalar que en 1634 el médico Marc Duncan, de Saumur, duda que la madre superiora de las famosas ursulinas de Loudon hablase latín, sin haberlo aprendido antes, por el hecho de estar endemoniada (M. Duncan, Discours de la possession des religieuses ursulines de Lodun, pp. 18-19).

255. Huarte, Examen de ingenios, VIII:388-389.

256. Libro de la melancolía, p. 359.

257. Ibid., pp. 358-359.

258. Pedro de Mercado, Diálogos de filosophia natural y moral, p. 389.

259. Libro de la melancolía, p. 365.

260. Huarte, como Guainerio, también creía que «todas las almas racionales y sus entendimientos, apartadas del cuerpo, son de igual perfección y saber» (Examen de ingenios, VI:356). Esta frase formaba parte de un párrafo que fue expurgado y aparece sustituida en la edición de 1594 por otra: «... la potencia que esta en el ánima... en todos los hombres es de igual perfección», cap. IX de la edición reformada). En Los trabajos de Persiles y Sigismunda Cervantes pone en labios de Mauricio una idea similar: «porque las ánimas todas son iguales y de una misma masa en sus principios, criadas y formadas por su Hacedor, y según la caja y temperamento del cuerpo, donde las encierra, así parecen ellas más o menos discretas, y atienden y se aficionan a saber las ciencias, artes o habilidades a que las estrellas más las inclinan» (I:18). Se ha hecho notar que Cervantes posiblemente tomó esta idea de Huarte.

261. Ibid., VII:390. Este capítulo fue íntegramente expurgado en la segunda edición.

262. De anima et vita, III:xviii:1302 y III:xix:1304, traducción de Lorenzo Riber en Tratado del alma.

263. Ibid., III:xix:1303.

264. Tomás Murillo, Aprobación de ingenios y curación de hipocondríacos, con observaciones y remedios muy particulares. Es un libro enredado y confuso, plagado de citas, desde Hipócrates y Galeno, pasando por Avicena y santo Tomás, hasta Ficino y Mathiolo de la Tarántula, pero sin referirse nunca a Andrés Velásquez, de quien está plagiando obviamente. El capítulo segundo está dedicado a «los temperamentos, y cuál es el más a propósito para el ingenio», pero no cita a Juan Huarte de San Juan.

265. Es la suposición de Alberto Escudero Ortuño, Concepto de la melancolía en el siglo XVII (un comentario a las obras de Robert Burton y Alfonso de Santa Cruz), p. 49, n. 3. Es la tesis doctoral del director del Manicomio Provincial de Huesca publicada en 1950.

266. J. Langdon Down, Mental Affections of Childhood. El término que usó en inglés fue «idiot savants».

267. «Savant syndrome»; véase Darold A. Treffert, Extraordinary People. Understanding «Idiot Savants».

268. Véase Bruno Bettelheim, The Empty Fortress: Infantile Autism and the Birth of the Self, quien enfatiza los factores exógenos en el autismo.

269. Oliver Sacks, «An Anthropologist on Mars», p. 246. El mismo autor ha tratado el tema en otras historias médicas: «Prodigies», «The Autist Artist», «The Twins» y «A Walking Grove».

270. Miguel Mancheño y Olivares, Apuntes para una historia de Arcos de la Frontera, p. 303. Sesenta infantes de Arcos ya se habían embarcado en 1585 en Cádiz para perseguir a Drake, que había atacado a los españoles en Vigo, en Santo Domingo y en Cartagena de Indias. Los infantes de Arcos reforzaron una escuadra del marqués de Santa Cruz.

271. Ibid., p. 313. Su padre fue Luis Cristóbal Ponce de León, muerto en 1573.

272. Jerónimo de Ceballos, Arte real para el buen gobierno de los Reyes, y Príncipes, y de sus vassallos, Toledo, 1623, f. 4. Actas de las Cortes de Castilla, 38:141, 146. Citados por J. H. Elliot, «Self-Perception and Decline in Early Seventeenth-Century Spain», pp. 248-250.

273. Nueva filosofía de la naturaleza del hombre. El doctor Sabuco decidió atribuir el texto que él mismo había escrito a su hija Oliva, y durante mucho tiempo se creyó que ella era la autora.

274. Ibid., p. 137. Otros afectos negativos son: la ira, el placer, la desconfianza, la enemistad, la vergüenza, la congoja, la misericordia, la servidumbre, la lujuria, la pereza, los celos y la venganza (caps. 3 a 21). Los afectos positivos son: la alegría, la esperanza, la templanza, el amor a los semejantes, la amistad y, a veces, la soledad (cap. 23 a 29). Diferentes a los «afectos» son los «contrarios», que también causan daño, como la peste, los venenos, la gordura, el exceso de ruido o de trabajo, el mal olor, la gula, la falta de sueño o de alimento, el fastidio, el calor, la imaginación, etc. Es un dato curioso que todavía un médico del siglo XVIII, en un juicio contra un herético y blasfemo, que había sido atacado por el delirio melancólico estando en las cárceles secretas de la Inquisición en México, haya acudido a la autoridad de Sabuco de Nantes para describir los daños provocados por la tristeza, que es una discordia del alma y del cuerpo (Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 1086, foja 105v. Dictamen del doctor Juan Joseph de la Peña y

Brizuela en el proceso de Joseph de Silva, natural de San Martín Texmelucan, Puebla, 1770).

275. Miguel Mancheño y Olivares, Apuntes para una historia de Arcos de la Frontera, pp. 306-309, 311-312.

276. El «Becerro» es un juego de palabras que hace referencia tanto al capitán que participó en la entrada a Cádiz como al animal. El soneto de Cervantes tiene el siguiente encabezamiento: «A la entrada del Duque de Medina Sidonia en Cádiz en julio de 1596, con socorro de tropas enseñadas en Sevilla por el Capitán Becerra, después de haber evacuado la ciudad las tropas inglesas y saqueándola por espacio de veinticuatro días al mando del Conde de Essex.» Citado por Otis H. Green, Spain and the Western Tradition. The Castilian Mind in Literature from El Cid to Calderón, III:364, n. 70.

277. Miguel Mancheño y Olivares, Apuntes para una historia de Arcos de la Frontera, p. 313.

278. Citado por Luisa Isabel Álvarez de Toledo, Alonso Pérez de Guzmán: General de la Invencible, p. 135.

279. Archivo Ducal de Medina Sidonia, Libramientos y provisiones, tomo 57, exp. 2854, fojas 1 y 27v, de 1608. Citado también por José Antonio Delgado y Orellana, «Tres insólitos arcenses», pp. 403 y 405. El pago de cada tercio al doctor Velásquez correspondía a 52.500 maravedís; para que se vea el contraste, otro médico de cámara, el doctor Diego Maldonado, recibía solamente 6.666 maravedís, poco más que el barbero Alberto Lumel, que recibía 5.000 maravedís (Archivo Ducal de Medina Sidonia, Libramientos y provisiones, tomo 57, exp. 2870, foja 231v, y tomo 58, exp. 2879, fojas 142, 269, 6v. Estos datos fueron obtenidos por Manuel Pérez Regordán, quien amablemente me los proporcionó).

280. Ibid., pp. 407-408.

281. Ibid., pp. 406-407. El plano se encuentra enmarcado y expuesto en la iglesia de Santa María. No se sabe si su cuerpo fue enterrado en el espacio que tenía reservado aquí, o bien fue sepultado en Sanlúcar, donde seguramente expiró.

III. MELANCOLÍA Y CRISTIANISMO

1. La survivance des dieux antiques.

2. Publicado en inglés como Saturn and Melancholy, Londres: Nelson, 1964. Panofsky y Saxl ya habían publicado en alemán sus investigaciones sobre Durero, Saturno y la melancolía en 1923. Aquí uso la nueva edición francesa de 1989.

3. Al respecto véase Frances A. Yates, The Occult Philosophy in the Elizabethan Age, cap. 2.

4. Véase, al respecto, el ensayo de José Ramón Enríquez «Gerión el mestizo y el teatro del Siglo de Oro», donde expone la idea de que Fernando de Rojas usa brillantemente la

taqiyya para ocultar lo que en el fondo es una invitación al amor loco.

5. Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, Saturne et la Mélancolie.

6. Teresa Scott Soufas, Melancholy and the Secular Mind in Spanish Golden Age Literature. Christine Orobitg ha hecho también una importante contribución al estudio de la melancolía española con su utilísima monografía L'humeur noire. Mélancolie, écriture et pensée en Espagne au XVIe et au XVIIe siècle. El libro de Orobitg contiene una gran cantidad de referencias valiosas, pero no aborda el tema del Quijote. Véase también de Christine Orobitg su excelente libro Garcilaso et la mélancolie.

7. Edgar Wind, Mystères païens de la Renaissance.

8. Uso la forma antigua, acedia (en vez de la forma moderna, acidia), porque es más cercana a las expresiones originales griega y latina y, sobre todo, porque me agrada más. Sebastián de Covarrubias en su Tesoro de la lengua castellana de 1611 ya acepta la forma moderna, similar a la italiana (accidia). En portugués se mantiene acédia.

9. Ibid., p. 83.

10. Melancholy and the Secular Mind in Spanish Golden Age Literature, p. 36.

11. Ibid., pp. 5 y 71.

12. Stanze. La parole e il fantasma nella cultura occidentale, cap. 2. Ioan P. Couliano ha criticado a Agamben por no darse cuenta de que la novedad de Ficino consiste precisamente en haber comprendido la dualidad que venía de la Edad Media (Eros and Magic in the Renaissance, pp. 48-49).

13. Siegfried Wenzel, The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature.

14. De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII, X:1. Citado por Reinhard Kuhn, The Demon of Noontide. Ennui in Western Literature, p. 50. Los ocho vicios según Casiano son: gula (gastrimargía, gula), lujuria (pornéia, fornicatio), avaricia (philargyría, avaritia), tristeza (lupé, tristitia), ira (orgé, ira), acedia (akedia, acedia), vanagloria (kenodoxía, inanis gloria) y orgullo (hiperephanía, superbia). Antes que Casiano, Evagrio del Ponto había hablado del demonio de la acedia, que atacaba a los monjes hacia mediodía, cuando la sombra de las cosas es corta pero el tiempo es más largo: «engendra odio hacia el lugar, hacia el mismo modo de vida», dice Evagrio, conduce a desear otros espacios, incita a pensar que se puede adorar al Señor en cualquier parte y que complacerlo no depende del lugar. Este demonio enfatiza las penas de la ascesis y hace parecer muy larga la duración de la vida. Citado por Rémi Brague, «L'acédie selon Évagre de Pontique: image, histoire et lieu»; del mismo autor véase la versión más extensa de su ensayo: «L'image et l'acédie. Remarques sur le premier "Apophtegme"». Véase un fascinante seguimiento histórico de los demonios meridianos en Roger Caillois, «Les démons du midi». Un precedente significativo del interés por las raíces populares de las amenazas meridianas puede verse en el texto del gran poeta melancólico italiano, Giacomo Leopardi, Saggio sopra gli errori popolari degli antichi [1815], donde dedica el capítulo VII a la creencia antigua de que el mediodía era un momento de terror, y cita las interpretaciones del salmo 90 que se refieren al demonio meridiano (p. 287).

15. Los siete pecados según Gregorio son: vanagloria (inanis gloria), envidia (invidia), ira (ira), tristeza (tristitia), avaricia (avaritia), glotonería (ventris ingluvia) y lujuria (luxuria).

Como puede verse, Gregorio juntó el orgullo con la vanagloria y la acedia con la tristeza, pero agregó un vicio nuevo: la envidia. Con fines mnemotécnicos se solía hacer referencia al conjunto de los siete pecados mortales con el término SALIGIA, construido a partir de las letras iniciales en latín: superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira y acedia (con frecuencia se usaba este término para señalar la fusión gregoriana de la tristeza con la acedia).

16. 2 Corintios, 7:10.

17. Siegfried Wenzel, The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature, pp. 186-187.

18. Rainer Jehl, Melancholie und Acedia. Ein Beitrag zu Anthropologie und Ethik Bonaventuras, p. 305. Tomo de esta obra la descripción de los problemas planteados por la teología de san Buenaventura.

19. Noel L. Brann, «Is Acedia Melancholy? A Re-examination of this Question in the Light of Fra Battista da Crema's Della cognitione et vittoria de se stesso (1531)», p. 183. Una variante de estas dos tendencias puede hallarse en la oposición entre melancolía y desesperanza, observada en las figuras alegóricas típicas de la literatura francesa del siglo XV. Dominique Gangler-Mundwiller («Mélancolie et désespérance: medicine et morale au quinzième siècle») ha demostrado que las dos nociones son muy diferentes y se excluyen mutuamente en la literatura de vulgarización religiosa. En los escritos de moral cristiana predomina la idea de la desesperanza, última etapa en el dolor de los fieles, cuyo arrepentimiento excesivo puede llevarlos al suicidio (como es el caso de los acediosos). En contraste, la poesía lírica adopta el tema de la melancolía, y aunque se percibe su origen médico, predomina la significación moral ligada al dolor amoroso o a la tristeza generalizada. Pero se trata ya de una melancolía mundana y aristocrática, que escapa de la teología aunque adopta formas del vocabulario religioso.

20. Petrarca, Secretum meum, II, citado por Brann, ibid., p. 182.

21. «Un saturnino overo è un angelo, overo è un demonio», citado por Brann, ibid., p. 193.

22. Melchor Cano, Tratado de la victoria de sí mismo, p. 310. La imagen de la acedia como «demonio del mediodía» era común en España; véase Joseph E. Gillet, «El mediodía y el demonio meridiano en España».

23. Hay un ejemplo fascinante de traducción del concepto medieval de la acedia a un universo cultural completamente distinto: para ello fray Andrés de Olmos usa precisamente la relación estrecha entre acedia y tristeza en su Tratado sobre los siete pecados capitales (1551-1552), escrito en náhuatl con el objeto de evangelizar a los indígenas. Hay allí un capítulo titulado «De peccato accidie», donde Olmos traduce la acedia como tlatziuhuizotl; el verbo tlatzihui, según Ángel María Garibay, se usaba para describir lo que le sucedería al sol si, por falta de alimento, dejara de obrar sobre el mundo, y hacía referencia al cansancio y a la pereza. Olmos cita a santo Tomás en latín pero explica en náhuatl la idea: «Acedia est quaedam tristitia agravans. Quitoznequi ca yehuatl yn tlatçiuiçotl yuhqui huei tetl huei quahuitl [...] yectli yehua yn tlatçiuçotl huel tlaocoyatiztli, ynic ce tlacatl tlaocoya yn iquac ilhuilo aço notçallo ynic tlein qualli quichihuaz, anoço ic nahuatilo çan ic tlatemati, cuitlaçotlahua huel ayyel yuhqui yn coyametl.» (Acedia est quaedam tristitia agravans. Lo que quiere decir: que la acedia es como piedra grande, palo grande [...] y la acedia es realmente una tristeza, y, así un hombre está triste cuando es dicho, llamado para hacer

algo bueno, o aun por esto es citado como negligente, sin valor, perezoso, abatido, como un puerco.) La tristeza es aquí tlaocoya, la misma que permea la cultura nahua y que se expresa en el conocido poema de Nezahualcóyotl que comienza así: «Nitlayocoya, nictotlamatiya» (Tengo tristeza, sufro amargura). Como se ve, Olmos conectó la acedia a conceptos que tenían profundas resonancias cósmicas y existenciales en el ámbito nahua. Véase la edición del texto de Olmos preparada y traducida por Georges Baudot (cito su traducción, aunque sustituyo pereza por acedia; los énfasis son agregados); sobre el verbo tlatzihui, la melancolía entre los nahuas y Nezahualcóyotl, véase Ángel María Garibay, Historia de la literatura náhuatl, glosario y pp. 188 ss. y 201 del tomo I.

24. Sigfried Wenzel, «Petrarch's Accidia», p. 46.

25. «Tristi fummo / ne l'aere dolce che dal sol s'allegra, / portando dentro accidioso fummo: / or ci attristiam nella belletta negra», Inferno, 7:121-124. En la Rima 25 Dante es visitado por la Melancolía, que llega acompañada de la Ira y del Dolor.

26. Stanze. La parole e il fantasma nella cultura occidentale, cap. 2, n. 7. En realidad san Jerónimo no menciona a la acedia; en la epístola 125, dice: «Hay quienes caen en la melancolía debido a la humedad de las celdas, el ayuno inmoderado, el tedio de la soledad y el exceso de lectura, por lo que les zumban los oídos día y noche, y necesitarían los remedios de Hipócrates más que nuestros consejos» (Epistolario, II:601-602).

27. Saturne et la Mélancolie, p. 465.

28. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, p. 105.

29. Como ha señalado Julius H. Rubin, Religious Melancholy and Protestant Experience in America, p. 18. Durante mucho tiempo, especialmente a partir de mediados del siglo XVII, las críticas a los puritanos en Inglaterra usaron como argumento la locura melancólica que motivaba sus arrebatos religiosos; véase la descripción de estas críticas preparada por John F. Sena, «Melancholic Madness and the Puritans».

30. The Book of Life (Liber de vita), especialmente el primer libro. En su estudio sobre Ficino, Kristeller ha mostrado la importancia de la melancolía en la definición de la experiencia interior; en esta experiencia Ficino combina dos teorías que comparten una misma sensibilidad pero carecen totalmente de conexión lógica. Se trata de la teoría medieval cristiana sobre la inquietud interior, típica de san Agustín y que tiene sus raíces en Plotino, y de la antigua explicación sobre la melancolía, idea moderna que carece del trasfondo metafísico de la noción agustiniana de la inquietud. La melancolía deriva de causas empíricas (el cuerpo, las estrellas); los hombres la lamentan y al mismo tiempo la soportan con un cierto orgullo, como correlato de su vocación espiritual. La unión ilógica e incoherente de estas dos teorías es un rasgo propio de Ficino y que le da una especificidad histórica. Véase Paul Oskar Kristeller, Il pensiero filosófico di Marsilio Ficino, pp. 218-227.

31. En Il messaggiero, diálogo escrito en el hospital, se refiere a su «soverchia maninconia», y explica los diversos tipos de melancolía, siguiendo la tradición de Ficino. Cabe mencionar que los alambicados sentimientos de culpa llevaron a Tasso a confesar su supuesta herejía, en 1577; el inquisidor de Ferrara lo tuvo preso unos pocos días, pero lo absolvió debido a su melancolía, lo cual indignó a Tasso, que quería ser absuelto del pecado de herejía. En una protesta a los cardenales de la Inquisición, denunció que «fu assoluto più tosto come peccante di umor melancolico che come sospetto d'eresia».

Citado por Juliana Schiesari, The Gendering of Melancholia. Feminism, Psychoanalysis, and the Symbolics of Loss in Renaissance literature, p. 194.

32. Jackie Pigeaud, gran estudioso de la Antigüedad griega, en el texto que presenta su traducción del Problema XXX, 1, destaca la importancia de la obra de Huarte (L'homme de génie et la mélancolie. Problème XXX, 1, pp. 63 y 77, n. 56). El éxito extraordinario del Examen en toda Europa en los siglos XVII y XVIII populariza la problemática aristotélica sobre la melancolía. El libro de Huarte fue traducido al francés en 1580 y tuvo treinta y cinco ediciones en esa lengua hasta 1675; hubo siete ediciones italianas, seis inglesas, tres latinas y una holandesa.

33. Miguel de Unamuno, Vida de don Quijote y Sancho, p. 85; Rafael Salillas, Un inspirador de Cervantes: el doctor Huarte de San Juan.

34. El doctor Huarte de San Juan y su «Examen de ingenios». Contribución a la historia de la psicología experimental.

35. «El Ingenioso Hidalgo».

36. Das Ingenium Don Quijotes, ein Beitrag zur Literarischen Characterkunde.

37. El doctor Huarte de San Juan y su «Examen de ingenios», pp. 320-321.

38. Chester Harka, en «Don Quijote in the Light of Huarte's Examen de ingenios: a Reexamination», ha demostrado que Green no conoció el texto de Huarte más que a través del estudio de Iriarte, y que sus fuentes sobre el tema de la melancolía proceden del libro de Lawrence Babb, The Elizabethan Malady. A Study in English Literature from 1580 to 1642.

39. Javier García Gibert, Cervantes y la melancolía, pp. 97-99. También se apoya en un artículo de Dolores Romero López («Fisonomía y temperamento de don Quijote de la Mancha»); ella sostiene que el caballero ha sido retratado por Cervantes como un colérico que ha adquirido, por la lectura voraz de libros, una melancolía adusta. Es interesante también el ensayo de Augustin Redondo, «La melancolía y el Quijote de 1605».

40. Yvonne David-Peyre, «L'observation psycho-pathologique et la fiction dans la folie de Don Quichotte»; la interpretación clínica se basa en un estudio del doctor B. J. Logre, «La folie de Don Quichotte».

41. «Don Quijote in the Light of Huarte's Examen de ingenios: a Reexamination», p. 10.

42. «Did Don Quijote Die of Melancholy?».

43. «Don Quijote, Melancholy Knight».

44. Melancholy and the Secular Mind in Spanish Golden Age Literature, pp. 35-36.

45. Actas de la Academia de los Nocturnos, II, sesión 24, 11 de marzo de 1592. Este soneto es comentado por Pedro Ruiz Pérez en «El discurso elegiaco y la lírica barroca: pérdida y melancolía». Uno de los fundadores de esta Academia fue el historiador Gaspar Escolano, que se refirió a la «saturnina melancolía» de los catalanes (Décadas de la historia de Valencia, 4:23:436).

46. Examen de ingenios para las ciencias, X:463.

47. Ibid., X:462. Esta frase fue expurgada por la Inquisición y ya no aparece en la edición de 1594.

48. Ibid., X:463.

49. Ibid., V:372. La palabra de raíz griega cólera es usada aquí como sinónimo de bilis o humor; atra bilis es humor negro; la cólera adusta es negra porque está quemada.

50. Ibid., X:446.

51. Ibid., III:265. «Homines qui ingenio claruerunt», según la traducción latina del término griego perittoí (excepcionales, que sobrepasan lo normal). Es la interpretación de Cicerón, quien en las Disputas tusculanas (I:33:80) dice: «Aristoteles quidem ait omnes ingeniosos melancholicos esse» (en verdad Aristóteles dice que todos los ingeniosos son melancólicos).

52. Ibid., III:274.

53. Quijote, II:58:1096-1097.

54. Ibid., I:1:38.

55. Ibid., Prólogo, 18.

56. Ibid., I:20:219. Más adelante, cuando el Quijote y Sancho descansan, almuerzan y toman agua del mismo arroyo de los batanes, sienten que se les corta «la cólera, y aun la malenconía» que habían sentido por el miedo (I:21:228). Esta cita ha sido aducida como indicio de que el Quijote era colérico, además de melancólico; pero se trata en realidad de una referencia al aborrecimiento que sienten al haber sido engañados por los ruidos de los batanes (Jesús García Gibert, Cervantes y la melancolía, p. 99).

57. Ibid., II:16:755.

58. Ibid., I:50:571.

59. Ibid., I:50:569-571.

60. Ibid., II:58:1102.

61. Ibid., II:44:982-983.

62. En otro pasaje se menciona la melancolía de don Quijote por estar «sepultado en los pensamientos de sus amores». En contraste, la de Sancho se debe a que ha tenido que pagar cincuenta reales (ibid., II:30:874).

63. Examen de ingenios para las ciencias, V:263.

64. Mensonge romantique et vérité romanesque, p. 16.

65. Quijote, I:26:290.

66. Sobre esta forma de locura, véase mi libro El salvaje en el espejo, cap. 7.

67. Quijote, I:26:291.

68. Ibid., I:26:293.

69. Marcel Bataillon, Erasmo y España, p. 788. Otro pasaje que fue alguna vez expurgado por la Inquisición toca el mismo problema: «las obras de caridad que se hacen tibia y flojamente no tienen mérito ni valen nada» (Quijote, II:36:930). Bataillon encuentra en esta expresión una influencia erasmista (ibid., p. 784, n. 39).

70. «Did Don Quijote Die of Melancholy?», pp. 164-165.

71. Quijote, I:29:339.

72. Ibid., II:58:1098.

73. Ibid., I:22:237.

74. Ibid., II:13:727.

75. Ibid., II:23:822.

76. Ibid., II:36:933.

77. Ibid., I:43:511.

78. Como propone Steven Nadler, «Descartes's Demon and the Madness of Don Quixote».

79. Meditationes de prima philosophia, p. 19.

80. Quijote, I:49:560.

81. Ibid., II:65:1162.

82. Il libro del cortegiano. Uso la traducción española de 1534: Los cuatro libros del cortesano compuestos por el conde Baltasar Castellón y agora nuevamente traducidos por Boscán. El capítulo VII del segundo libro está dedicado a las burlas. La influencia de Castiglione en Cervantes fue señalada por Américo Castro, El pensamiento de Cervantes. El tema ha sido desarrollado después por Joseph G. Fucilla, «The Role of the Cortegiano in the Second Part of Don Quijote».

83. «Mas las burlas del Cortesano parece que todavía deben apartarse algo más de la truhanería, y en ninguna manera han de llegar a ser engaños de chocarreros para sacar provecho» (Segundo libro, VII:271). La referencia al «hombre gracioso» aparece en la página 274. Estas eran formas de combatir ese aburrimiento melancólico tan criticado por Antonio de Guevara en su Menosprecio de corte y alabanza de aldea (1539), pero que terminó siendo una moda de la nobleza en toda Europa, reflejada en el spleen de los ingleses o en la tristesse de los franceses: formas honorables y aristocráticas de soportar el advenimiento de la modernidad, el absolutismo y la burguesía.

84. Ibid., VII:261.

85. Ibid., VII:262.

86. Ibid., II:60:1119. En otro pasaje: «estaba mohíno y malencólico el mal ferido don Quijote, vendado el rostro y señalado, no por la mano de Dios, sino por la uñas de un gato, desdichas anejas a la andante caballería» (II:48:1014).

87. Ibid., II:74:1215-1216. Hay otra referencia a la muerte por melancolía: la de Camila al conocer la muerte de su amante Lotario, que «acabó en breves días la vida a las rigurosas manos de tristezas y melancolías» (I:35:423).

88. Ibid., II:74:1219.

89. Gregorio Mayans, Vida de Miguel de Cervantes Saavedra, pp. 19-20.

90. Ibid., pp. 17-20.

91. Ibid., p. 20. De nuevo hallaríamos aquí el uso cauteloso del disimulo, la taqiyya árabe, que según José Ramón Enríquez («Gerión el mestizo y el teatro del Siglo de Oro») caracteriza la literatura del Siglo de Oro.

92. Erich Auerbach, Mimesis, cap. XIV. Anthony Close (The romantic approach to Don Quixote) ha analizado las distorsiones románticas en la interpretación del Quijote; piensa que la comedia es el carácter esencial de la novela. Mi énfasis en la figura melancólica no es una propuesta alternativa de la naturaleza esencial de la obra, si es que existe tal naturaleza esencial, cosa que dudo. Lo que estudio son las actitudes y la cultura que giran en torno de la enfermedad de don Quijote.

93. Quijote, II:12:719. Esto ha sido destacado por Mark Van Doren, Don Quijote's Profession.

94. Véase el prólogo al primer libro; uso la traducción de 1534 hecha por Juan Boscán.

95. Baltasar Gracián, Oráculo manual y arte de prudencia, máxima 100, II:228.

96. Obras de Lope de Vega, tomo I de las Obras dramáticas, publicado por la Real Academia Española en 1916. Griswold S. Morley y Courtney Bruerton, Cronología de las comedias de Lope de Vega, pp. 59 y 590.

97. Es curioso que esta obra de Lope de Vega no haya sido comentada casi por ninguno de los autores que se han interesado en la melancolía española. Solo conozco los comentarios sugestivos que hace Jorge Urrutia en su «Glosa a la inacción». Véase también el ensayo de J. Homero Arjona, quien pone en duda que esta comedia sea de Lope de Vega («Did Lope de Vega Write the Extant El príncipe melancólico?»).

98. Explica que «el amor luego resfría» (347:2), y más adelante repite el dictamen: «Ella es gran melancolía, / que las entrañas le aprieta / y el corazón le sujeta» (348:2).

99. Timothy Bright, A Treatise of Melancholie, cap. 32.

100. Ibid., cap. 10.

101. Ibid., cap. 33.

102. Ibid., cap. 10.

103. Ibid., cap. 35.

104. Bridget Gellert Lyons, Voices of Melancholy. Studies in literary treatments of melancholy in Renaissance England, cap. 4.

105. Harold Jenkins, «Introduction» a la edición Arden de Hamlet, p. 159. Véase también Gustav Arthur Bieber, Der Melancholikertypus Shakespeares un sein Ursprung.

106. Hamlet, V:2:218.

107. Robert Burton, The Anatomy of Melancholy, 3:4:2:6:970. El mismo Lutero, muchos de cuyos seguidores habían sufrido la melancolía frente a una oscura predestinación, aconsejó olvidar los pensamientos sobre el albedrío: «Solo ansiedad se obtendrá al atormentarse uno mismo con la cuestión de la elección» (carta citada por H. C. Erik Midelfort, A History of Madness in Sixteenth-Century Germany, p. 106).

108. En un ensayo muy estimulante («Fatalisme des temperaments et liberté spirituelle dans l'Examen des esperits de Huarte de San Juan»), Jackie Pigeaud se percata de la enorme importancia que tiene el problema del libre albedrío en la obra de Huarte, que trata de conciliar la fatalidad biológica con la libertad de los hombres (¡y de Dios!). Por ello la melancolía es una pieza clave, pues el humor negro está del lado de la libertad y de la improvisación, sin atentar contra las leyes naturales implícitas en el determinismo humoral. Huarte –señala Pigeaud– no encuentra en Galeno la idea de la victoria del alma sobre el cuerpo, noción cristiana que permite destacar el mérito de quienes, como san Pablo, logran dominar (y aprovechar) las restricciones de los temperamentos y humores corporales sin derribar el edificio de la Naturaleza creado por Dios. Pigeaud concluye que en Huarte se ve el triunfo del dinamismo sobre la combinatoria.

109. Baltasar Gracián, El criticón, III:i:446.

110. Ibid., III:i:448.

111. John Dowland, Lacrimae, or Seaven Teares figured in Seaven Passionate Pavans (Londres: Windet, 1604). Otro músico inglés, Anthony Holborne, compuso muchas piezas en tono melancólico, incluyendo una referencia explícita en «The Image of Melancholy», en su colección de Pavans, Galliards, Almains, and other short Aeirs both grave, and light (Londres: W. Barley, 1599). Para contrarrestar la melancolía, en Inglaterra se acumuló una gran colección de canciones populares bajo el título de Pills to Purge Melancholy, cuyo primer volumen fue publicado por John Playford en 1698 y que fueron recogidas posteriormente en varios tomos por Thomas D'Urfey. Se trata de canciones jocosas y divertidas, algunas de tono obsceno o picaresco.

112. Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, Saturne et la Mélancolie, donde se dedica al tema un apartado especial (pp. 371-387).

113. Ibid., pp. 377 s.

114. En el prefacio a la edición de 1989 Raymond Klibansky menciona la España de Cervantes como un eslabón importante en la historia moderna de la melancolía, historia que está por hacerse y que sería como «escribir la historia de la sensibilidad del hombre contemporáneo» (p. 19).

115. Miguel de Unamuno, Del sentimiento trágico de la vida, pp. 1007 y 1009. En Saturne et la Mélancolie se reconoce la importancia de la combinación de humorismo con melancolía (p. 380).

116. Ramiro de Maeztu, Don Quijote, don Juan y la Celestina [1926], p. 22.

117. Georg Lukács, Teoría de la novela [1920], p. 111.

118. Javier García Gibert, Cervantes y la melancolía, p. 117. Desde luego, este excelente ensayo aborda también otras aristas del complejo fenómeno, y nos da un panorama de la melancolía cervantina en toda su obra. Pierre Vilar ya había señalado que don Quijote parece encarnar la idea de Martín Fernández de Cellorigo, según la cual habría un divorcio entre unos españoles que viven fuera del orden natural de las cosas –en un mundo ilusorio, mítico y místico– y una España sumida en el pillaje, la corrupción y la miseria (Pierre Vilar, «Le temps du Quichotte»). Desde una perspectiva más amplia, Xavier Rubert de Ventós ha dicho que el barroco español es un intento de mantener los ideales clásicos en un mundo donde todo parece rebasarlos (El laberinto de la hispanidad, p. 143).

Título de la edición original:

Roger Bartra

Edición en formato digital: marzo de 2021

© imagen de cubierta, «Cuckoo Clock» (2018), Armando Veve

© Roger Bartra, 2001, 2021

© EDITORIAL ANAGRAMA, S.A., 2021

Pedró de la Creu, 58

08034 Barcelona

ISBN: 978-84-339-4252-4

Conversión a formato digital: Newcomlab, S.L.

anagrama@anagrama-ed.es

www.anagrama-ed.es